الله

في فلسفة القديس كليمان السكندري

دكتور

ميلاد ذكري غالي

كلية الآداب بدمنهور - قسم الفلسفة

جامعة الأسكندرية



اهداءات ٢٠٠٠

أ.د. حبيب الشاروني
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

الله
في فلسفة القديس كليمان السكندري
(اكليمنضوس السكندري)

تأليف
دكتور ميلاد زكى غالى
كلية الآداب بدمنهور ـ قسم الفلسفة
جامعة الاسكندرية



إهـداء

بمناسبة اليوبيل الفضي

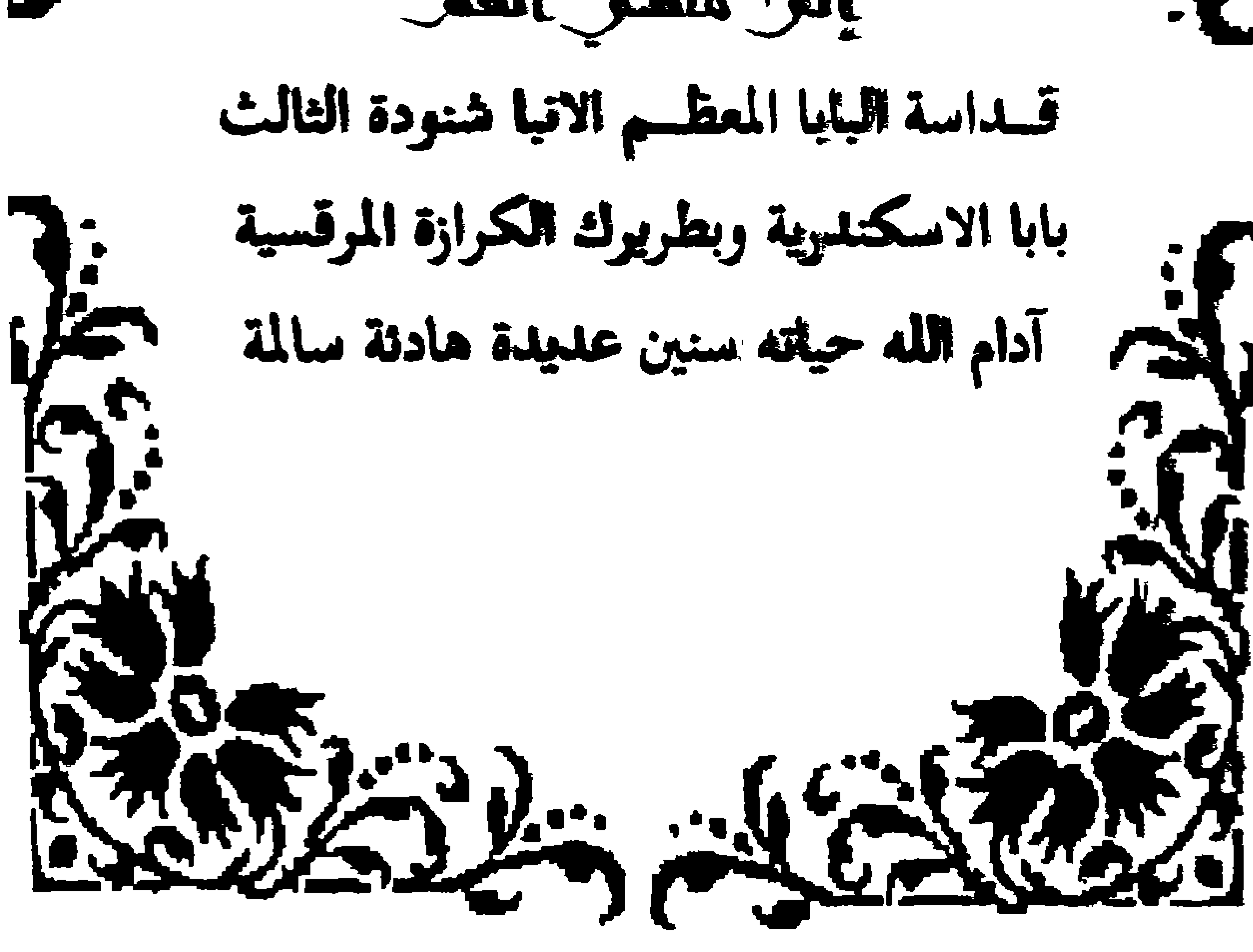
في ١٤/ ١١/١٩٩٦

إلى ملاك الفم

قـداسة البابا المعظـم الانبا شنودة الثالث

بابا الاسكندرية وبطريرك الكرازة المرقسية

آدام الله حياته سنين عديدة هادئة سالمة



الفصل الأول

مدارس الاسكندرية

موضوعنا هو الله عند الفيلسوف كليمان السكندرى. وكليمان ينتسب إلى الاسكندرية. لذا يجب البدء بالحديث عن الاسكندرية، وذلك لنتبين مكانة كليمان بين المدارس العديدة والاتجاهات المتباينة التى كانت تزخر بها الاسكندرية فى عصر كليمان أى فى القرن الثانى بعد الميلاد.

ونحن نعرف أن الحضارة اليونانية قد انتشرت فى العالم المتمدن كله بفضل فتوحات الاسكندر فى القرن الرابع قبل الميلاد. ونعرف كذلك أن خليفة الاسكندر بطليموس الأول هو الذى مضى يحقق مشروع الاسكندرلبناء مدينة عظيمة تحمل اسمه ويملؤها باليونان، وأنه قد انشأ بها المتحف وهو معهد للعلم والدراسة على نمط ما كان متبعاً فى تشييد المدارس الفلسفية اليونانية، وأنشأ بجوار المتحف مكتبة ظلت تتسع حتى احتوت مائتى ألف مخطوط. ثم أنشأ مكتبة أخرى هى مكتبة السرابيون التى احتوت على أكثر من خمسين ألف مخطوط. وجاء من بعد بطليموس الأول خليفته بطليموس الثانى ليكمل هذه المشروعات(١).

وإذا كانت الدراسة بالمتحف قد بدأت علمية بحتة واستمرت فترة على هذا النحو، فإن الفلسفة قد دخلت المتحف فى وقت لاحق، وأصبحت مع غيرها من العلوم والفنون جزءاً أساسياً من برامج التعليم. ثم مالبث أن انتشر تعليم الفلسفة، وتم هذا الانتشار فى نهاية القرن الثانى قبل الميلاد. ومنذ استولى الرومان فى أعقاب معركة اكتيوم عام ٣١ ق.م على مدينة الاسكندرية شجعوا الدراسة بالمتحف وأضافوا إلى كراس الاساتذة فيه كراس خاصة بالفلسفة اليونانية فى مدارسها الأربع وهى الافلاطونية والمشائية

نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها (دار المعارف بمصر ـ القاهرة ١٩٦٠، الفصل بعنوان «الاسكندرية».

والرواقية والابيقورية. هذا علاوة على مدارس خاصة بتعليم الفلسفة قامت بالاسكندرية قبل العصر الميلادى ذاته.

ابتداء من أواسط القرن الثانى قبل الميلاد وطوال القرنين الأول والثانى بعد الميلاد تكاثر انشاء المدارس التى يديرها معلمون تفرغوا لها. وقد اتجه العديد من هذه المدارس إلى تعليم الفلسفة الأفلاطونية بالذات وإلى إحياء الأهتمام بها. واستمر هذا الاحياء حتى بلغ اسمى مرتبة عند أمونيوس ساكاس (١٧٥ ـ ٢٥٠)، ومع أمونيوس ساكاس الذى كان مسيحياً وارتد عنها، ثم مع تلميذه أفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠)، اتخذت المدرسة طابعها المميز وهو الافلاطونية الجديدة التى تقدم لنا مذهباً فلسفياً كاملاً نعرف تفاصيله من «التساعيات»، وهى الرسائل التى حررها افلوطين، ثم جمعها ورتبها من بعده فورفوريوس الصورى وحفظت لنا كلها.

والواقع أن هناك رأيين متعارضين بخصوص هذه المدرسة الفلسفية وعلاقتها بالمتحف. فثمة رأى يذهب إلى إن المدرسة الفلسفية فى الاسكندرية هى فرع من فروع الدراسات التى ظهرت بالمتحف. وإلى هذا الرأى يذهبM. Matter فى كتابه عن تاريخ مدرسة الاسكندرية». وهو يقرر أن الفسفة كانت أول الأمر أقل فروع الدراسات بالمتحف أهمية ثم أرتفعت مكانتها فيما بعد على يد أمونيوس ساكاس فى القرن الثانى. أما الرأى الآخر فيذهب إلى أن التفكير الفلسفى فى الاسكندرية قد نشأ مستقلاً عن المتحف. وهذا الرأى يذهب إليهJ. Simon فى كتابه «تاريخ مدرسة الاسكندرية»[1].

وخلال القرن الثانى قبل الميلاد كانت الجالية اليهودية تعد من أكبر الطوائف فى مدينة الاسكندرية. أجل أن وجود اليهود فى مصر قديم قد يرجع إلى عهد يوسف. لكن ازدهار هذه الجالية وتمتعها بمكانة مالية

(١) راجع : فؤاد زكريا ك «التساعية الرابعة لأفلوطين» (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠) ، ص ٢٣ - ٢٥.

وثقافية متميزة لاسيما فى الاسكندرية قد بدأ منذ القرن الثالث قبل الميلاد. ومن الدلائل على ذلك ترجمة العهد القديم من الكتاب المقدس فى القرن الثالث قبل الميلاد تلبية لدعوة بطليموس فيلادلف. وقد قام بهذه الترجمة اثنان وسبعون عالماً من يهود مصر.

وهذا العدد هو الأصل فى تسميتها بالترجمة السبعينية. هذه الجالية اليهودية كانت تقيم فى أحياء معينة من الاسكندرية، فقد كان الاسكندر نفسه قد اقطعها حياً من أحياء المدينة الخمسة ثم اقطعت فيما بعد إلى حيين، وما لبثت أن تغلغلت فى جميع الأحياء[1]. وكان الحى اليهودى الرئيسى هو الحى الرابع (وموقعه بين الشاطبى والسلسلة). وكانت فئة منهم تقيم بجوار بحيرة مريوط. ومن هذا الوجود المتسع للجالية اليهودية فى الاسكندرية قام اتصال وتفاعل بينهم وبين الوثنيين، أو بالأصح الأميين، لأن هؤلاء لم تكن آلهتهم أوثاناً بالمعنى الحرفى، وإنما كانت رموزاً متعددة للواحد. فمن جهة كان من الأميين من يعبدون إله اليهود إلى جانب عبادتهم لآلهتهم ومن جهة أخرى كان اليهود يتأثرون بالفلسفة اليونانية ويشرحون التوراة شرحاً رمزياً على غرار شرح الفيثاغوريين والافلاطونيين والرواقيين لقصص الميثولوجيا وعبادات الأسرار. وقد أتيح لهذه الطائفة اليهودية بفضل غناها وقوتها أن تأخذ بحظ كبير من الثقافة، وأن يتفرغ كثير منهم للدراسة والتأليف. وإذا كانت معظم مؤلفاتهم قد ضاعت، فإن ما بقى منها يحمل دلالة كافية على أهم التيارات الدينية والفلسفية بينهم. وأهم هؤلاء المؤلفين هو الفيلسوف الاسكندرى فيلون (٣٠ق.م – ٥٠م). وقد بقيت معظم مؤلفاته، وأهمها شرحه للتوراة، وفيه يتخذ الدين أصلاً ويشرحه بالفلسفة، ثم كتبه الفلسفية البحتة، وأهمها «فى خلق العالم» و«وفى دوام العالم» و«فى العناية».

---

(١) المسيحية وما تدين به للقبط، بحث بقلم منير شكرى، نشر فى رسالة مارمينا الخامسة، مطبوعات جمعية مارينا الفيجانى بالاسكندرية، ١٩٥٤.

وفى القرن الثانى بعد الميلاد عرفت الاسكندرية فيما عرفت من مدارس مدرسة مسيحية خالصة، هى التى تهمنا فى هذه المقدمة. إلا أن الأصول الأولى لهذه المدرسة يمكن إرجاعها فى نهاية الأمر إلى مرقس الرسول الذى كتب انجيله باليونانية وجاء مصر مبشراً بالمسيحية. وكان ممن آمن بالمسيحية يهود وأميون. فقد جاء مرقس الرسول إلى الحى الرابع بالاسكندرية حيث قابل الاسكافى اليهودى حنانيا الذى اعتنق المسيحية على يديه. وكان بعض الذين اعتنقوا المسيحية آمنوا بعد فلسفة، فكان طبيعياً أن يصدروا عن ثقافتهم السابقة فى تبيان عقيدتهم ونقد الوثنية، فيوفق البعض إلى الحق ويضل البعض، فتنشأ البدع وتقوم المناقشات الكلامية والكتابية لتحديد معالم الدين فى فوضى المذاهب والملل. هكذا ظهر فى الاسكندرية اتجاهان رئيسيان : اتجاه غنوصى برز على رأسه باسيليوس وفالنتين. هذا الاتجاه هو أصلاً إتجاه غنوصى يرجع إلى شيعة دينية فلسفية قديمة تقول بوحى أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سراً. وما أن ظهرت المسيحية حتى تناولتها هذه الغنوصية ومضت بتعاليمها وتأويلها للعقائد المسيحية إلى حد الخروج عن دائرة المسيحية، فحاربت بدعتها الكنيسة واعتبرتها اتجاها هرطقياً رغم أن كنيستها انتشرت انتشاراً سريعاً فى المسيحية كلها.

واتجاه ثان بدأ على يد بنتينوس[(١)] ثم كليمان ثم اوريجين. هذا الاتجاه الثانى هو المدرسة الغنوصية المسيحية التى يمكن تسميتها بالمدرسة السنية أو الارثوذكسية أى المستقيمة. كانت هذه المدرسة أول الأمر مجرد حلقات دراسية يجتمع فى كل منها عدد صغير من التلاميذ حول معلم واحد واسع المعرفة فيلقى عليهم دروساً عامة فى الدين. ثم تطورت هذه المدرسة إلى ما يشبه الجامعة عندما تعددت المواد التى تدرس فيها واتسعت لتشمل الفلسفة والعلوم. كان البرنامج يبدأ بعلوم اللغة وينتقل منها إلى

(١) كان بنتينوس أول الأمر رواقياً ثم اعتنق المسحية. ويمكن اعتباره مؤسس هذه المدرسة لأنه أول من تولى رئاستها بصفة رسمية.

العلوم الرياضية والطبيعية ثم إلى الفلسفة والأخلاق وينتهى بشرح الكتب المقدسة. ورغم أن أول أقطاب هذه المدرسة هو بنتينوس إلا أن كليمان كان أول استاذ بها وصلتنا عنه أخبار مفصلة وحفظت لنا منه كتب.

إذن كانت هناك فى الاسكندرية أربع مدارس أو اتجاهات رئيسية : مدرسة وثنية فلسفية افلاطونية قطبها افلوطين، ومدرسة يهودية فلسفية قطبها فيلون، ومدرسة غنوصية هرطقية اقطابها فالنتين وباسيليدس، ومدرسة غنوصية مسيحية اقطابها كليمان وأوريجين.

ومع وجود هذه المدارس كان من الطبيعى أن يؤثر بعضها فى بعض أخذاً وعطاءً ونقداً وهجوماً. وكان من الطبيعى أيضاً أن تكون كتابات أصحابها موجهة أحياناً إلى اتباعها وأحياناً إلى خصومها. وفى ضوء ذلك يمكن أن نفهم دلالة مؤلفات كليمان. فكتابه الهادى Protrepticus يخاطب-فيه الوثنيين بقصد أن يهديهم إلى المسيحية. وكتاب المؤدب pae-dagogus وكذلك الطنافس stromateis يرميان إلى تعليم المسيحيين الحقيقة الكاملة والأخلاق المسيحية.

وبما أن موضوع الباب الأول من بحثنا هو الله عند كليمان وجب علينا أن نقدم لذلك بشئ من حياة هذا الفيلسوف.

ولد كليمان عن أب وأم وثنيين عام ١٥٠ بعد الميلاد. وكان مولده. بالاسكندرية فى رواية وبأثينا فى رواية أخرى. ولكن مونديسير Mondésert فى مقدمته لترجمة كتاب «الهادى» يستبعد مولده بالاسكندرية ويرجع مولده بأثينا استناداً إلى المراجع التى اطلع عليها[١] . وبعد أن تلقى كليمان قدراً من التعليم لا بأس به بدأ فى شبابه التجوال فى العالم الرومانى، فرحل إلى فلسطين وسوريا واليونان وايطاليا بحثاً عن استاذ يجد عنده إجابات عما كان يثور فى ذهنه.

---

(١) مونديسير Claude Mondésert, S.J. ترجم مؤلفات كليمان إلى الفرنسية وقدم لها، وله عدة أبحاث عن كليمان.

عرف الأسرار الوثنية والمذاهب الفلسفية، فلم يجد فى أى منها ما يرتاح إليه كل الارتياح، اعتقد أول الأمر أن الافلاطونية هى أفضل المذاهب ولكنه ما لبث أن أدرك أنها لا تحقق له أمانيه الروحية. أما الأسرار الوثنية، التى يرجع أنه انخرط فيها لفترة ما، فأغلب الظن أنها نحلة إلوسيس Eleusis التى كانت تعبد «ديميتير» إلهة الحرب عند هوميروس،والتى أصبحت عند هذه النحلة إلهة العمل.

ولكن جميع هذه المذاهب والأسرار اشعلت فيه الرغبة لمعرفة الحقيقة وانتهى به الأمر بعد لقاءات متعددة مع المدارس المختلفة إلى اعتناق المسيحية. وحوالى سنة ١٨٠ قدم الاسكندرية حيث تعرف على بنتينوس زعيم المدرسة المسيحية وظل يتتلمذ عليه مدة عشر سنين. ثم أصبح هو زعيم المدرسة حين رحل أستاذه إلى الهند.

وظل هو يدرس بها حتى سنة ٢٠٢ أو ٢٠٣ حين صدر أمر الامبراطور الرومانى سبتيموس سيفيروس SeptimusSeverus باضطهاد المسيحيين، فكف عن التعليم ورحل عن مصر يلتمس ملجأ فى أسيا الصغرى. وهناك خطاب مرسل من أسقف الاسكندرية إلى مجمع أنطاكيا سنة ٢١١ يشير إلى أن كليمان يقيم فى كبادوكيا Cappadoce عند أحد تلاميذه القدماء وأنه يعمل على نشر الدين.

أما تاريخ وفاته فليس معروفاً على وجه الدقة. ففى رواية أنه توفى سنة ٢١٥م وفى أخرى أنه توفى سنة ٢١٧م. كذلك ليس معروفاً إن كان قد رسم كاهناً أم لا، ولكن المؤكد أن الكنيسة اعتبرته أحد كنوزها بسبب مؤلفاته التى تركها.

إما مصنفات كليمان فلم يبق منا إلا جزء. وأهم مابقى من هذه المصنفات ثلاثة :

أولاً : الهادى Protrepticus وهو شبيه برسائل المدافعين عن الدين، إذ

يخاطب فيه الوثنيين بقصد أن يهديهم إلى الايمان بالمسيحية.

ثانياً : **المؤدب** Paedagogus وهو مؤلف من ثلاث مقالات. الأولى في شخص المؤدب ويقصد به ابن الله في صورة بشرية. والثانية والثالثة في تعليمه، أى تتناول الأخلاق العملية.

ثالثاً : **الطنافس** Stromaties وهو في الأغلب عبارة عن المادة التى أعدها لكتاب المعلم Didascalus وألقاها دروساً شفوية، فإنه عبارة عن مذكرات جمعها دون ترتيب فجاءت منوعة كوشى الطنافس. ومن هنا جاءت تسميتها. ويشمل سبع مقالات تلحق بها رسالة في المنطق باسم «الطنفسة الثامنة».

ويأتى بعد ذلك في الأهمية :

أولاً : من هو المغنى الذى يخلص؟ وهى عبارة عن عظة دينية يفسر بها أقوال السيد المسيح عن ذوى الأموال كما جاءت في إنجيل مرقس (الاصحاح العاشر اعداد ١٧ - ٣١).

ثانياً : مقتطفات من ثيودت وهى مقتطفات من النصوص الغنوصية لاسيما من ثيودوت وعليها تعليقات بقلم كليمان مختلطة مع النصوص بحيث يصعب التمييز بينها.

ثالثاً : تفسيرت كتابية وهى ملاحظات عن تفسير الكتاب المقدس.

الفصل الثانى

الله بين التعالى والمحايثة

هناك مشكلتان مهمتان لفهم الأفلاطونية المتأخرة، وهما مشكلة الواحد والكثير ومشكلة المحايثة والتعالى الإلهيين. المشكلة الأولى هى مشكلة فلسفية أما الثانية فهى مشكلة لاهوتية. وقد كانت الفلسفة واللاهوت مختلطين معاً فى الفترة التى تخصنا.

إن مشكلة الواحد والكثير هى مشكلة كل فلسفة، وقد عرضها صراحة أول الأمر الفيثاغوريون. بيد أن بارمنيدس الإيلى وكذلك أفلاطون قد قاما بتمييز حاسم. فعندما نقول عن شئ «إنه واحد» فإننا قد نعنى بذلك شيئين مختلفين : فقد نعنى أنه «واحد ولا شئ سوى كونه واحداً، أى وحدة بسيطة وخالصة، أو قد نعنى أنه مركب واحد شامل من أجزاء كثيرة. وقد بين بارمنيدس أننا إذا اعتبرنا الحقيقة وحدة بسيطة فلا يمكن عمل شئ من الأشياء الكثيرة المتبقية. ومن ناحية أخرى أن عالم أفلاطون من المثل هو وحدة مركبة وهو كل من أجزاء كثيرة، فهو على السواء شئ واحد وعدة أشياء. ونحن نجد أوضح عرض لهذا التمييز فى محاورة «بارمنيدس» لأفلاطون. فالقسم الأخير من هذه المحاورة يشير، بين أشياء كثيرة، إلى الازدواج فى دلالة الحدين «واحد» و «وجود». فالفرض الأول يقول « إذا كان هناك واحد «بمعنى الوحدة البسيطة» ، بينما الفرض الثانى يقول « إذا كان الواحد موجوداً» بمعنى الوحدة المركبة.

إن الوحدة البسيطة يمكن وضعها فقط عن طريق الحدود السالبة فموجب الفرض الأول «إذا كان هناك واحد فمن الطبيعى أن الواحد لن يكون كثيراً. وبالتالى فلن تكون له أجزاء أو أن يكون شاملا»(1). إنه بغير

(1) The Parmenides of plato, Translated by A. E. Taylor (Oxford 1934, P.64. وحسب الترقيم الموحد للمؤلفات فى جميع الطبعات.

بداية أو نهاية أو وسط أو حدود أو شكل. وهو ليس في أى مكان إذ ليس في ذاته وليس في غيره[١]. وهو ليس ساكناً ولا متحركاً[٢]. ولا يمكن أن يكون خلاف ذاته أو خلاف غيره، كما لا يمكن أن يكون عين ذاته أو عين غيره. إنه لا يمكن أن يكون مماثلاً أو غير مماثل لنفسه أو لغيره. وهو لن يكون مساوياً أو غير مساو لنفسه أو لغيره[٣]. وليس له أى علاقة بالزمن ولا يشغل جزءاً من الزمن. وأخيراً أن الواحد لايقال عنه بأى معنى أنه .... فليس له اسم ولا يمكن الكلام عنه وليس موضوع اعتقاد أو معرفة ولايدركه أى مخلوق[٤].

أما الوحدة المركبة فلها كل الصفات الإيجابية التى برئت منها الوحدة البسيطة. فالغرض الثانى يعتبر كل النتائج المترتبة على العبارة القائلة «إذا كان الواحد موجوداً»، ففى هذه الحالة يكون الواحد حاصلاً على الوحدة وعلى الوجود إنه كامل وله أيضاً أجزاء، ويجب أن يكون غير محدود من حيث التعدد. كذلك إن الواحد هو معاً وكثير، وهو كل وأجزاء، وهو محدود كما أنه متعدد بغير حدود. وسوف تكون له بداية ووسط ونهاية وشكل ما مستقيم أو مستدير أو مختلط من الاثنين. إن الواحد من حيث هو كل هو فى شئ آخر، ومن حيث هو كل الأجزاء فهو فى ذاته. وهكذا فلابد أن يكون الواحد فى ذاته وفى غيره معاً[٥]. وبالتالى فإن الواحد بما أنه فى ذاته وفى غيره معاً فلابد أن يكون متحركاً وساكناً معا. وهو يشبه غيره ولا يشبههم : يشبههم من حيث إنه مختلف، ولا يشبههم من حيث هو ذاتهم. إن الواحد يلمس ولا يلمس معاً نفسه والآخرين. وهو مساو لنفسه

(1)Ibid., 138B.

(2) Ibid., 139 E.

(3) Ibid.,P.140B.

(4) Ibid.,P.140.

(5) Parmenides, P. 145E.

وللآخرين معاً وأكبر وأقل كذلك. وهو بالمثل سيكون مساوياً من حيث العدد لنفسه وللآخرين معاً وأكثر وأقل كذلك. هذا الواحد يقوم فى الزمان وله ماض ومستقبل وحاضر ويمكن معرفته وإدراكه(١).

إن قيمة هذين الفرضين هى أنهما يوضحان ازدواج الدلالة في الوحدة أو الوحدانية. إنهما يبينان أن «الواحد» يمكن أن يكون واحداً ولا شئ غير واحد، وأن الواحد يمكن أن يكون واحداً وكثيراً. إنهما يقدمان لنا نموذجاً لوحدتين : وحدة من شأنها أن تكون بسيطة وخالصة أى مجرد واحد ولاشئ غير الواحد، ووحدة من شأنها أن تكون موكبة بغير حدود أى واحدا ، كثيراً. هاتان الوحدتان يقدمان لنا المفتاح لفهم المراحل المتأخرة للفلسفة الكلاسيكيه. ففى الرواقية والافلاطونية المتوسطة لاتوجد فحسب على أى حال مشاكل فلسفية فقط وإنما كذلك مشاكل دينية. فهناك سؤال ثان حاضر باستمرار وهو : هل الإلهى متعال أم محايث؟ هل الله بعيد عن العالم، هل هو بعيد عن متناول المعرفة الإنسانية وحيد وفريد أم أن الله حاضر فى العالم أو ربما مطابق له؟ إن البديلين يقدمان نموذجاً ثانياً لجانبين متعارضين هما التعالى والمحايثة. وفى الأفلاطونية المتوسطة تتحدد المشكلتان: مشكلة الواحد والواحد ـ الكثير ومشكلة الإلهى المتعالى والمحايث. إن النموذجين للواحد والواحد ـ الكثير والتعالى والمحايثة يندمجان عندكل فيلسوف. فالواحد البسيط يكون متعالياً والواحد، الكثير يكون محايثاً.

والعرض الموجز لتطور هذه الأفكار فى الرواقية وبعدها سوف يكشف عن أهميتها. فالرواقيون قد أضفوا على تصور الألوهية المحايثة تلك الصورة التى استمرت فى الأفلاطونية المحدثة. بل حتى بالنسبة لهم كان الله أحياناً موجوداً قام فوق العالم وجعل كل الأشياء واحداً. وقد ذكر فيستوجيير(٢) أن أرتواس Aratos كان يرى أن العالم ملئ بالآلهة.

(1) Ibid., P. 155D.

(2)Festugiére, A.J. : Révélation D'Hermés Ttismégiste : II La Dieu Comique (Paris 1949), P.338.

أما بوزيدونيوس Posidonius فقد كشف عن رباط آخر للتوحيد فى الكون عندما صاغ مذهبه فى التعاطف. فالوحدة الكونية الحية الشاملة هى سمة أساسية فى نسق العالم لدية. فأجزاء العالم هى فى علاقة تعاطف بعضها مع بعض، ويقوم بينهما شد يربطها معاً ويجعل منها واحداً. والإنسان من حيث هو عالم صغير يكشف عن الوحدة التى يحاول العالم الكبير أن يحققها. والإنسان لا يربط معاً عالميين اثنين منفصلين. فإن وحدة الكون هو محايثة فيه وهى كيفية لبنيته الكاملة. إن الحقيقة برمتها عند بوزيدونيوس هى عالم واحد ترتبط جميع أجزائه معا بواسطة تعاطف طبيعى ويحتويه غلاف من الأثير النارى[1]. وكما يتأثر كل جسم الإنسان إذا أصاب إصبعه جرح كذلك إن ما يحدث لجزء من الكون يؤثر على الكل.

وقد جاء فى كتاب «فى العالم» De mundo[2] المنسوب خطأ إلى أرسطو أن الله واحد ولكن أسماءه كثيرة. وكذلك ورد فيه أن الله بعيد جداً عن الأرض وأن قوته الظاهرة فى نظام السموات تقل آثارها الآمرة كلما اقتربت من الأرض. فالله مثل القائد فى الجيش أو حاكم المدينة أو البيت هو بمثابة ملك يوكل الأعمال الأدنى إلى تابعيه. ومع ذلك فكل شئ يعتمد عليه وكل شئ هو من عمله، وكل الأشياء هى واحد من حيث التناسق الذى يعتمد على الله، كما تعتمد الفرقة الموسيقية على قائدها.

ومعلوماتنا عن انتيوخوس من عسقلان[3]، مؤسس الأفلاطونية

(1) Bevan, E.R. : Stoics and Sceptics (oxford, 1913), p.114.
(2) peseud - Aristotle, De Mundo, W.L. Lorimer (paris 1933), p. 401, a12.
(3) theiler, w.: Die vorbereitung des Neuplaonismus (Berlin 1930).

أنتيخوس من عسقلان هو فيلسوف من الاكاديمية. وهو الذى بدأ بالموقف الاعتقادى التخيرى رداً على الاتجاه الشكى الذى سيطر على الاكاديمية، ولذلك يعد بالتالى مؤسساً للأفلاطونية المتوسطة.

المتوسطة، محدودة. ولكن يمكن أن نلمح لديه تعارضاً بين ما هو «بسيط ومن نوع واحد وكما هو» وبين ماهو فى حالة تغير متصل، كما نتبين عنده أن المثل الأفلاطونية هى أفكار فى عقل الإله الخالق. كذلك يتساءل عما إذا كانت المادة مبدأ أول وحقيقة. ويرى أنه عندما شاع القول بحقيقة المادة فإنها كانت لاشك متميزة عن المبادئ الأولى الأخرى وأدنى منها.

أما عند بلوتارك Plutarch[1] فإن الله الخير على نحو خالص من كل شر إنما هو عال جداً عن العالم، ذلك العالم الذى يحتوى على الخير والشر كليهما. والله الخير ليس علة للشر بل هو المقابل والمعارض له. والفجوة العظيمة القائمة بين الله والإنسان يقوم فيها أنصاف الآلهة ووظيفتهم التوحيد. أما الله المتعالى فوحده حاصل على الوجود، ولا زمن له، وهو سرمدى وغير متغير. وأسماء الله تؤكد الوحدة الإلهية : فأبللو تعنى (ليس كثيرا) وأيوس Ieuisتعنى واحد وفيبوس phoebus تعنى (نقى وخال من الدنس). هذه الوحدة الإلهية هى نقية وغير مختلطة. أما البشر فقد صنعت من عناصر عديدة من التجربة ترتبط ببعضها بغير إحكام ومختلطة.

أما ماكسيموس من صور فيردد وصف الله الذى ورد فى كتاب «فى العالم». فهو يقول أن الله له عدة أسماء حسب نشاطاته التى توفر بعناية إلهية حاجات الإنسان. وهناك إله واحد هو ملك الجميع وآلهة كثيرون هم أبناؤه. أما الإنسان فحاصل على قدرتين : واحدة منهما بسيطة نسيمها العقل، والأخرى متعددة وتسمى الحس. وهاتان القدرتان تعملان معاً ولكنهما أساساً منفصلتان. وكل منهما يماثل موضوعاته، فما يدركه العقل يختلف عما تدركه الحواس، كما يختلف العقل عن الحس. والله هو ضمن الأشياء التى تدرك بالعقل، وهى أكثر استقراراً وثباتاً وخالية من

(1) Plutarch, Moralia, with and English translation by F.C. Babbitt and H.N. Fowler (London, 1927f).

التغير أو الصيرورة. وعلينا أن نصعد إلى المدينة العليا فى العالم العقلى لنجد محل الله. والله يعلم الأشياء جميعها بعلم سرمدى لا زمانى.

والله لا اسم له ولاحجم، فهو أبعد من أن تتناوله أى من قدراتنا، إذ أنه فى ذاته لا يرى وفائق الوصف ولا يلمس ولا يمكن معرفته. ومع ذلك فيمكن رؤيته بالعقل الخالص الذى يصعد فيما وراء السماوات إلى محل الحقيقة والهدوء الذى هناك. إن الله هو مصدر كل جمال، ولايمكن إدراك أى شئ إلا عن طريق المشاركة فى الله.

ونحن نجد الله بعملية نزاع أو تجريد أى عن طريق السلب. وإذا افتقد الإنسان القدرة على العثور على الله فعليه إذن أن يكتفى بأعمال الله وذريته أى أبنائه وأصدقائه الإلهيين مثل النجوم وأنصاف الآلهة. لأن هناك سلاسل مرتبة هابطة من الله إلى الأرض(١).

أما البينوس Albinus(٢) فيقدم لنا وصفاً لثلاثة مبادئ أولى، وهى المادة والأفكار والله. المادة هى مادة العالم اللامحددة والخام التى تعطيها الأفكار صورة. والأفكار هى نماذج الأشياء وهى أفكار فى عقل الله. والله سرمدى فائق الوصف كامل كمالاً تاماً. إنه القداسة والوجود والحق والاتساق والخير. وهو جميع هذه الأشياء فى وحدة مركبة واحدة ولكنه ليس حاصلاً على أجزاء. ولا يمكن أن نحمل عليه أى شئ لأنه ليس له جنس أو نوع أو فصل أو خاصة. ونحن نعرفه بالتجريد من كل الكيفيات الحسية وبالتمثيل وبالرؤية الصاعدة. وبينما لا يحتوى الله على أى شئ فإن الكون يحتوى على كل شئ. والكون هو المولود الوحيد من الله، وقد صيغ على نموذج الوحدة، ولا ينتابه المرض أويمسه الزمن، ولايحتاج لأى شئ، وهو كرة مستديرة تامة. وهو حى.

---

(1) Maximus Tyrius - Ed. Hobein (Leipzig, 1910)
(2) Albinus, Epitome Ed. and trans. P. Louis (Paris, 1945).

أما نومينيوس Numenius فيتحدث عن ثلاثة آلهة : هى الأب والخالق والخليقة. الإله الأول واحد متعال بعيد عن الأشياء المادية فائق الوصف وبسيط. والإله الثانى هو الخالق الذى يعطى الإله الثالث، أى الكون، الوحدة رغم ثنائية المادة وعدم ثباتها. إنه الربان الذى يقود سفينته بواسطة النجوم السماوية، باعتبار السفينة هى المادة والنجوم هى الأفكار. وعلى هذا النحو يدرك التناسق الذى يستبقى الكون معاً. وهو فى ذاته يعتمد على الإله الأول الذى يشارك فيه. وفى الكون تكوين كل الأشياء مختلطة معاً ولاشئ بسيط.

أما عند فيلون(١) فالله قريب منا وبعيد عنا. إنه قريب بقدراته وبعيد بماهيته. إن الله هو وحدة بسطة خالصة. ولايمكننا أن نسميه أو نتحدث عنه أو نتصوره. ومن ناحية أخرى إن الله يملأ الأشياء جميعاً وهو واحد وكل. إنه ليس محوياً فى أى مكان ولكنه حاضر فى كل مكان بقدراته التى تربط العالم معاً برباط لامرئى ولا ينفك. إن الله هو عقل الكون. وبهذا الاعتبار نتحدث عنه فى الأغلب باعتباره اللوغوس الذى هو الرباط الموحد للكون. فالأشياء لا تتجمع معاً بذاتها ولكن وحدتها ترجع إلى اللوغوس فحسب.

أما فى الكتابات الهرمسية فالله يختلف عن كل ما سواه فى وحدته المتفردة. إنه هو الذى صنع كل الأشياء، وهو يوجد سرمدياً وهو وحده واحد. إنه مونادا، وهو المبدأ الأول والأصل لكل الأشياء، وهو حاضر فيها كلها. ونحن نمجد الله لنقائه التام ولتعاليه كشمس وملك وأب. إن محايثته وتعاليه يوجدان معاً حيث نصفه بأنه المولى والخالق والأب وأنه الإحاطة والواحد والكثير.

(1) Bréhier Les Idées philosophiques et Religieuses de philon d'Alexandrie, (vrin, paris 1925).

ترجمة جيدة بالعربية بعنوان «الاراء الفلسفية والدينية لفيلون الاسكندرى» ترجمة محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار. طبعة شركة مصطفى البابى الحلبى «بمصر» سنة ١٩٥٤.

ويميز أفلوطين[1] بين أقانيم ثلاثة : الواحد الذى هو وحدة بسيطة، والعقل والروح، اللذين هما وحدات مركبة. إن الواحد متعال وأبعد من معرفتنا وحديثنا، ولا اسم له ولا يمكن تسميته. وهو يتميز ببساطته ونقائه. إنه ليس واحداً وكثيراً ولكنه واحد وواحد فقط. ومن ناحية أخرى إن العقل هو واحد وكثير. إنه كل الأشياء وهو إله متكثر. كذلك الروح هى واحد ،كثير وهى حاضرة فى كل مكان وتخترق الأشياء جميعاً.

من هذا العرض السابق يمكن أن نرى شيئين :

أولاً : أن بناء الأفلاطونية الوسيطة مثل بناء الأفلاطونية المحدثة التى بلغ فيهاأوج اكتماله، إنما يتحدد بموجب التناقض بين الواحد والواحد ـ الكثير مرتبطاً مع التناقض القائم بين الألوهية المتعالية والمحايثة.

ثانياً : بينما كان الجزء الأكبر فى هذه المسألة هو التأرجح الصريح بين الواحد والكثير وبين التعالى والمحايثة، فإن الاتجاه الذى ساد لم يكن البحث عن طريق وسط بين التعالى والمحايثة، وإنما الإلحاح من ناحية على تعالى الواحد ومن ناحية أخرى على محايثة الواحد ـ الكثير.

هكذا نشأت وتطورت المشكلة فى الفلسفة اليونانية عند مختلف الفلاسفة الذين عرضنا لهم. هذه المشكلة هى التى سترى فى الفصلين التاليين (الفصل الثالث والفصل الرابع)، كيف حاول كليمان أن يقدم لها حلة الماضى. ففى الفصل الثالث سنتبين كيف يرى كليمان أن الواحد المتعالى من حيث هو كذلك لا يمكن معرفته. وفى الفصل الرابع سنتبين كيف رأى كليمان طريقاً آخر لمعرفة الواحد، وذلك بمعرفة اللوغوس الذى صار جسداً وحل بيننا، أى الذى صار محايثاً فى الأنفس المسيحية الكثيرة.

---

(١) افلوطين : التساعيات الرابعة والخامسة والسادسة.

الفصل الثالث

معرفة الله

أن العرض الفلسفى الذى يقدمه كليمان عن الله يوجد بصفة رئيسية فى المقالة الخامسة من الطنافس. تبدأ هذه المقالة بإعطاء بيان عن الإيمان والرجاء باعتبارهما أساليب العقل فى إدراك الموضوعات اللامرئية بالنسبة للحواس، ثم تمضى لتتحدث عن الرموز والألغاز وطريقة إخفائها للحقيقة عن الشخص الغير مطلع.

وهى تعطى تبريراً لاستخدام الأسلوب الرمزى حينما يكون الحديث بصدد الأشياء المقدسة. ويستشهد كليمان بقول أفلاطون فى الرسالة السابعة : «ينبغى على أن أتحدث إليكم بالألغاز حتى إذا ما وقعت رسالتى فى أيد غريبة فى أى ركن من الأرض أو البحر فإن القارئ لن يفهمها». ويمضى كليمان ليقول : «بخصوص إله الكون الذى هو فوق كل حديث أو فكر أو تصورات، لايمكن الكتابة عنه لأنه فوق الوصف بموجب قدرته»(١).

إن لدى الناس أفكاراً خاطئة عن الله لأنهم أسرى أهوائهم. فموضوع الأهواء هو الأشياء المادية وهى أبعد ما تكون عن الله. ويستخدم كليمان تشبيها سبق أن استخدمه فيلون، فيقول : «إلا أن أغلبية الناس إذ تحيط بهم الأشياء الفانية، كما تنغلق القواقع داخل قشرتها الصدفية، وتلتف حول شهواتها كما تتكور القنافذ، تفكر فى الله القدوس والأبدى بنفس الحدود التى تفكر بها فى نفسها. وقد فاتهم رغم وضوح الأمر أن الله قد أعطانا آلاف الأشياء التى لا يشارك هو نفسه فيها»(٢).

ولتجنب هذا الخطأ وجب على الناى أن تحرر أنفسها من كل الشهوات ومن التأثير الأرضى، وأن تحرر تصورها عن الله من أى شئ خلاف الوحدة الخالصة.

---

(1) Strom V, 65.
(2) Strom V, 68.

يقول كليمان : «إننا نمتلك طريق التطهير بواسطة الاعتراف، ثم طريق الرؤية بواسطة التحليل، وندفع بالتحليل لنبلغ أساس الفكر، جاعلين البداية من الأشياء التى تقع تحت البصر. إننا نستبعد من الجسم الفيزيقى كيفايته الطبيعية، فننزع عنه بعد العمق ثم بعد العرض ثم بعد ذلك بعد الطول. إن النقطة التى تبقى هى، إذا جاز التعبير، الوحدة مع الموضع. فإذا خلعنا منها الموضع أدركنا الوحدة. وبعد أن نزيل كل ما يتعلق بالأجسام الفيزيقية والأشياء التى بغير أجسام، إذ ألفينا بأنفسنا فى رحابة المسيح، ومن هنا مضينا قدماً عبر القداسة إلى الخلو التام، إذ قمنا بهذه الأشياء، فإننا سنبلغ على نحو ما إلى إدراك الله دون أن نعرف ماهو، وإنما نعرف ماليس هو، أما الشكل أو الحركة أو الثبات أو العرض أو المكان أو اليد اليمنى أو اليد اليسرى فلا ينبغى على أى نحو كان أن نفكر فيها، باعتبارها تخص الأب لكل الأشياء، حتى رذا كانت هذه الأشياء مكتوبة. أما ماذا تعنى كل واحدة من هذه فهذا ما سنبينه فى موضعه. إن العلة الأولى إذن ليست فى أى مكان وإنما هى فوق المكان والزمان والاسم والفكر»[1].

هناك إذن ثلاث مراحل لهذه العملية ـ التطهير من الخطيئة والتحليل المنطقى والاتحاد مع المسيح فى القداسة. يجب أول الأمر أن نعترف بخطايانا وأن نتطهر منها. ثم علينا أن نجرد من تصورنا للموضوع الفيزيقى كل كيفية ماعدا كيفية الوحدة الخالصة. ثم نلقى بأنفسنا فى رحابة المسيح ونتقدم خلال القداسة إلى الخلو. هذا يؤدى بنا إلى تصور عن الله. لكن السر يظل باقياً. فنحن لا نعلم ماهو، وإنما نعلم فقط ما ليس هو. إن الجزء الأول من العملية يطلق عليه «مرحلة التطهير». والجزء الثانى هو التحليل الذى يؤدى إلى «مرحلة الرؤية» الأخيرة.

فالتحليل والرؤية تتم مقارنتهما على التوالى بالأسرار الأقل والأعظم.

(1) Strom V, 71.

ونتيجة هذه العملية هي أننا نعلم ماليس الله، ولكننا لا نعلم ما هو الله. إننا نقترب أكثر إلى الله في التصور عن الوحدة الخالصة. أما ما يترتب عليها وأوصافها في سلبية تماماً. فنحن لا نستطيع أن نعرف أو أن نقول أى شئ إيجابى عن الله. فالله لا يمكن تسميته ولاتصوره. فهو خلاف ما توحى إلينا به أفكارنا. فعلينا إذن أن ننكر عليه كل الكيفيات الخاصة بالأشياء الاعتيادية إلى أن نحصل على تصور الوحدة الخالصة. ثم نترك هذه الأشياء للمسيح ونمضى خلال الخلو المجهول فنصل إلى تصور الله بطريقة غير مألوفة. وهو تصور من شأنه أن لا يكون تصوراً. إنه معرفة بما ليس الله وجهل بما هو الله. ولا ينبغى أن تضللنا لغة الكتاب المقدس عن يد الله اليمنى واليسرى والأشياء الأخرى، لأن هذه لا تعنى ما يبدو أنها تعنيه. فالله فوق كل هذه الأشياء خارج المكان والزمان، ووراء عالم الأسماء والتصورات.

هذه الفقرة تعبر عن عنصر من الأفلاطونية المتوسطة التى بقيت فى الأفلاطونية الجديدة، والتى بموجلها يمكن معرفة الله فحسب عن طريق نزع أو تجريد كل الكيفيات من فكرتنا عن شئ موجود. فنحن عند ماكسيموس الصورى[1]، وعند البينوس[2] ثم بعد ذلك عند افلوطين[3]. فالوحدة الخالصة للفرض الأول فى محاورة بارمنيدس لأفلاطون كما رأينا فى الفصل السابق تؤذن بهذا العنصر. وكليمان قد عبر عن هذه الفكرة فى محتوى مسيحى. فنحن نبدأ بالأعتراف والتطهير من الخطيئة، وننتهى بالاتحاد المقدس مع المسيح. وسنجد فيما يلى أن النقطة الرئيسية فى استعارتين مباشرتين من فيلون ليست نقطة من مذهب فيلون. وهى «أن نعمة المعرفة تأتى من الله خلال الأبن[4]».

---

(1)Maximos Tyrius (Ed. Hobein) Liepzig, 1910, 143, II.
(2) Albinus, Epitomé, Ed et trans. p. Louis (paris, 1945), X5.
(3) Plotinus, Les Ennéades (texte établi et traduit par E. Bréhier, paris (1924 - 36), V,3,17.
(4) Strom, V,71.

فبعد استشهاده بأفلاطون من أنه من الصعب أن نعثر على الأب والصانع لكل الأشياء، وأنه بعد العثور عليه من المستحيل أن نتكلم عنه، يقدم لنا كليمان أكثر عروضه الفلسفية الشاملة عن الله(١). فهو يبدأ هذا العرض بيان أنه من الصعب أن نتحدث عن الله. إن أى مبدأ أول يصعب إدراكه.

والله أول كل المبادئ الأولى. فإدراكه ووصفه هو أشق الأمور. هذه الفكرة تعود إلى افلاطون، وإلى عرضه لأبعد مبدأ أول لكل الأشياء(٢). إن المبدأ الأول عند افلاطون هو علة وجود المثل. إنه آخر ما نراه وبصعوبة(٣). ومن الصعب التعبير عنه إلى حد أن سقراط يقول «أخشى إننى لن أتدبر الأمر (بيان الخير)، وإذا كانت لدى الشجاعة لأحاول، فإن عدم براعتى ستكون مثاراً للضحك(٤). وقد تبين أو جهات النظر هذه أصبحت بديهية بالنسبة للافلاطونية المتوسطة. وفيلون يصف الله بأنه «أكثر الأشياء عمومية». إن الله لا يمكن إدراكه بواسطة الأشياء الأخرى، ومن الحق أنه لا ينبغى أن يدرك بأى أحد سوى ذاته لأن تجرده وخيرته وقدمه تجعله بعيداً عن ذلك.

ويمضى كليمان ليؤكد أن الله ليس جنساً ولا فصلاً ولا نوعاً ولافرداً ولا عدداً ولا عرضاً ولا جوهراً. وبالتالى لا يمكن التعبير عن الله بألفاظ. لقد قرر أرسطو أن هناك خمسة أنواع من الحمولات التى يمكن حملها على شئ. هذه المحمولات الخمسة هى : التعريف والخاصة والجنس والفصل والعرض. وقد غير فورفوريوس، وهو من الافلاطونية المحدثة، هذه القائمة وجعلها الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض. وهذه هى

(1) Strom, V,81 - 2.
(2) Republic 511B(translated by A.D. Lindsay) (London 1935).
(3) Rep. 509B.
(4) Rep. 506B.

القائمة التى لازالت عند الفلاسفة المدرسيين حتى اليوم. أما قائمة كليمان فتختلف عن هاتين القائمتين : فهو يضيف إليها الفرد، وهو ما يذكره أيضاً فورفوريس، كما يميز الكم (العدد) والجوهر عن الجنس. وهذه قد اعتبرها الارسطيون أجناساً أو مقولات.

هذه الفوارق أهميتها تاريخية. أما الأشياء التى تهمنا فهى المقدرة التى تبقى على الكتمان عند كليمان، والتى قررها أرسطو ـ «عند إثبات أى محمول للموضوع»، فإنه لا يخرج عن عدد معين من المحمولات ـ وبرهان كليمان هو الآتى :

بما أن أياً من هذه المحمولات لا يمكن حمله على الله، فإن الله لا يمكن التعبير عنه بكلمات. وكليمان واضح كل الوضوح بصدد هذه النقطة. فإذا أردنا الدقة نحن لا نستطيع التحدث عن الله.

إن الله هو الأب للعالم بتمامه (بجملته) ولكننا لا نستطيع أن نقول عنه إنه «تام» لأن التمام هو كيف للحجم الفيزيقى. إنه كيف للاشياء التى يمنحها الله الوجود. كذلك إن الله واحد، لا منقسم وليست له أجزاء. وهذا عائق آخر يمنع وصفه. ولو كان هو جملة أجزاء قابلة للوصف لكان فى وسعنا أن نقدم نوعاً من الوصف. هذه القضية هى تقرير صريح لما ورد فى محاورة بارمنيدس لأفلاطون عن السمة الهامة، للفرض الأول : «ولو كان ثمة واحد، فمن الطبيعى أن الواحد لن يكون كثيرين.... وبالتالى فهو لن تكون له أى أجزاء ولن يكون تاماً»[1]. فالله هو وحدة بسيطة لا منقسمة، وبالمثل إن الله الأول عند نومنيوس هو «بسيط ولا منقسم على أى نحو». كذلك يقول فيلون : «لكن الله ليس مركباً وليس مؤلفاً من عدة مقومات، ولكنه غير مختلط بأى مقومات أخرى».

---

(١) أفلاطون : محاورة بارمنيدس ١٣٧.

ويرى كليمان أن الله بغير حدود أو لامتناه[١] بمعنى أن ليس له أبعاد أوحد. وبالتالى فليس له شكل ولااسم. إن الله، مثل الوحدة الخالصة فى محاورة بارمنيدس لأفلاطون، بدون بداية ولا نهاية ولا وسط ولا حدود ولا هيئة ولو كان له. أى من هذه الأشياء لكان أكثر من واحد. هذه القضية تترتب على الوحدة الامنقسمة لله. لأن الواحد غير منقسم وبالتالى فهو بغير حدود. إن الأبعاد أو الحد أو الشكل أو الأسم قد تحمل معها الانقسام والكثرة.

وإذا كنا أحياناً نطلق عليه اسماً فإننا لا نفعل ذلك على نحو لائق به، فأسماء الواحد والخير والعقل والحقيقى أو الوجود والأب والخالق والرب ليست مستخدمة على نحو لائق بالله (ليست مستخدمة على نحو صحيح أو حرفى أو دقيق) إذ لا يمكن أن يكون لله اسم علم. فإن الاسم لا يحطم وحدته فحسب، وإنما ينتقل به إلى عالم الأشياء العادية المحدودة. ويبدأ الفصل التالى على النحو الآتى: «وكل شئ يمكن إطلاق اسم عليه إنما هو مولود»[٢]. ويؤكد كليمان هذه النقطة من حيث هى طريق لتأكيد واقعة أن الله هو فيما وراء الأسماء والأشياء ذات الأسماء.

وحين يقول كليمان: إننا نستفيد من الأسماء الحسنة بحيث أن العقل بدلاً من أن يضل فى نواح أخرى يمكن أن يستند على هذه الأسماء كسند، فإنه لا يعنى درجات من الحقيقة، كما أنه لا يعتبر هذه الأسماء أقرب إلى حدود الحقيقة من غيرها. فكل الأسماء ليست صحيحة. فالاسم أو الاسماء هى ضروية للحديث. والاعتبارات الأخلاقية تحتم أن تكون الأسماء أسماء حسنة. لأنه بالمعنى الحرفى ليست الأسماء أسماء على الإطلاق. فلا يمكن أن يكون لله اسم.

---

(١) هذا هو اللفظ الذى جرى استعماله فى اللغة الفلسفية بقلم كل اساتذة الفلسفة ابتداء من أستاذ الاساتذة يوسف كرم. ولكنا عرفنا من الاستاذ الدكتور محمد هدارة أن لفظ «لانهائى» هو الأصح لأن «لاتناهى» فعل متجدد لا يجوز على الله، بينما «الانهائى» مطلق وهو الأليق بالله.

(1) Strom. V, 83.

إن أسماء الله تقول أكثر مما ينبغى. أو أقل مما ينبغى فمن حيث إنه واحد مجرد فليس هناك اسم ملائم له. ومن حيث أن الواحد هو المبدأ الأول لكل الأشياءر والعلة الأولى فليست تكفى أى قائمة للاسماء مهما كانت جليلة. بيد أن الأسماء التى تستخدم لا تنطبق على الله وإنما تشير إلى قدرة الله. وأى شئ يحمل على الله يقول أكثر مما ينبغى. وأى شئ يحمل على آثار قدرته يقول أقل مما ينبغى.

ويمضى كليمان ليقول «لأن المحمولات تنطبق على الأشياء إما من الأشياء التى تخص نفسها وإما من حالتها فى علاقاتها الواحدة إلى الأخرى. ولكن لا واحد من هذه يمكن قبوله بوصفه ملائماً لله». هذا تقسيم للمحمولات الممكنة إلى نوعين : المحمولات التى تنطبق على شئ فى ذاته، والمحمولات التى تنطبق على شئ من حيث علاقته بموجودات أخرى. النوع الأول هى تلك التى يعتبرها أرسطو معادلة من حيث الماصدق مع موضوعها (وهى التعريف والخاصة) وذلك فى مقابل النوع الثانى التى يعتبرها غير معادلة من حيث الماصدق مع موضوعها (وهى الجنس والفصل والعرض). أما تقسيم كليمان فيضع الأنواع والفرد فى مقابل الجنس والفصل والعدد والعرض والجوهر. فنحن لا نستطيع أن نتحدث عما يعود لله فى ذاته، لأن هذا قد يعنى تمييزاً وثنائية فى الواحد. ولا نستطيع التحدث عن الله عن أن له علاقة بأى شئ آخر، لأن هذا قد يعنى نقصاناً فى تعالى الله وتمييزاً بين الواحد من جهة والواحد من حيث له علاقة بهذا الشئ من جهة أخرى.

التفسير العلمى يعنى إعطاء تعريف باستخدام مبادئ سابقة ومعروفة على نحو أفضل. والله لا يمكن وصفه بواسطة مبادئ سابقة ومعروفة على نحو أفضل، لأنه من حيث التعريف لا يوجد شئ سابق على الله الذى لا بداية له.

يتبقى علينا أن ندرك الله المجهول بالنسبة لنا عن طريق نعمة الله وعن

طريق الكلمة وحدها التي تصدر عنه. لوقا في أعمال الرسل يشير إلى بولس في قوله : «أيها الرجال الأثينويون أراكم من كل وجه كأنكم متدينون كثيراً. لأنني بينما كنت أجتاز وأنظر إلى معبوداتكم وجدت أيضاً مذبحاً مكتوباً عليه. لإنه مجهول. فالذى تتقونه وأنتم تجهلونه هذا أنا أنادى لكم به»[1].

إن الواحد، المجهول في ذاته، يتم فهمه بموجب مايصدر عنه أى بموجب كلمته. هنا ينتقل كليمان من الفلسفة إلى الدين. فالله يعلو على المقولات المنطقية وكل الأسماء التي يمكن أن تطلق عليه. ولا يمكن إدراكه بالمعرفة البرهانية أو المناهج المنطقية الخاصة بالتصنيف والتفسير. كذلك تستبعد الوسائل الأخرى للمعرفة، ويمكن أن تبقى وسيلة واحدة. وهى أننا ندرك الله المجهول بواسطة نعمته وبواسطة الكلمة التي تأتى منه. وقد كرس كليمان بقية الكتاب الخامس لهذه الفكرة الأخيرة ـ فكر أن معرفة الله هى هبة إلهية ولا يمكن الحصول عليه بغير نعمته. إن الفلسفة قد تقول لنا ماليس الله. وهذا أمر هام لأنها تتيح إزالة الأفكار الخاطئة من أذهاننا ومن أذهان الآخرين. لكن إدراك الله ممكن فحسب خارج حدود الفكر المنطقى. إننا ندرك الله بالنعمة الإلهية وإلا فإننا لا ندركه على الإطلاق.

إن أى بيان عن الله من حيث هو وحدة متعالية يواجه مشكلتين :

المشكلة الأولى هى بأى نحو يمكن للغة أن تنطبق على الله الذى هو خارج اللغة. إن كل مفكر قال عن الله إنه يفوق الوصف قد مضى مع ذلك يتحدث عن الله. فكيف يمكن تبرير ذلك؟ المشكلة الثانية هى كيف لهذا الموجود المجرد أن يكون مع ذلك العلة الأولى والخالق لكل شيء.؟ سننظر في تناول كل من كليمان وفيلون وأفلوطين لهاتين المشكلتين.

---

(١) أعمال الرسل الأصحاح السابع عشر، عدد ٢٢، ٢٣.

إن تناول كليمان للمشكلة الأولى يتميز بإفتقاره إلى الحل الوسط. فلا يمكن حمل أى شئ على الله ولا يمكن إعطاؤه أى اسم ـ فأى اسم أو محمول يحطم وحدة الله وتعاليه. وكل الأسماء التى تطلق عليه هى قطعاً ليست اسماء له على الإطلاق، ولكنها دعامات لنا لنستند إليها، وهى أسماء حسنة تمنعنا من أن نضل أكثر. وعرض كليمان الذى يخلو من الحل الوسط قد أزعج كثيرين من قرائه. ولكنه العرض الوحيد المنسق الذى يمكن إعطاؤه. إن نظرية الرمزية تؤكد استحالة التعبير عن الأشياء الالهية. والكلمة المكتوبة تؤدى إلى الله لا عن طريق الوصف المباشر، وإنما عن طريق الرمز واللغز. فالمبادئ الأولى للأشياء تحتجب فى شكل سر. والكتاب المقدس يأتى فى صيغة سرية. وكتابات كليمان مليئة بالرمزية. هذه الأسرار يمكن اختراقها وهذه الرموز يمكن فهمها وذلك من جانب الإنسان الذى تلقى هبة الله فى المعرفة. ولكن الاختراق والفهم هما غامضان وليسا أساليب لرد الله إلى حدود مفهومة منطقياً ولا ينبغى أن نأخذ حرفياً أى قضية إيجابية يقولها كليمان عن الله بل ينبغى فهمها بالأسلوب الغنوسى أى بالمعرفة الروحية. فمعرفة الله التى تكون عقلية خالصة تكون سلبية محضة. والطنافس عبارة عن «ملاحظات غنوسية» تكون لها معناها فقط للذين تلقوا من الله هبة المعرفة الإلهية. أما بالنسبة للذين يرفضون نعمته ويجهلون كلمته فإن الله يبقى «الله المجهول».

الصعوبة الكبرى الثانية هى كيف يمكن لهذا التجريد أن يكون «علة كل الأشياء التى تأتى إلى الوجود» وخالقها. فالله لا يمكن أن يحدث الأشياء من داخله، لأن هذا يضفى عليه الكثرة والتغير وأشياء أخرى كثيرة متناقضة. والله لا يمكن أن يحدث الأشياء من جوهر أو مادة تكون موجودة معه، لأن وجود مثل هذه المادة معه يتناقض مع وحدته وتعاليه. هنالك طريقة واحدة للخلق لهذا الإله وهى الخلق من عدم ex nihilo. بهذا نتعرف على سر الخلق الذى لا يمكن تفسيره.

يقـول تينانت Tennant فى كـتـابه «اللاهوت الفلسـفى»[1] : ينبـغى على التوحيد أن يعترف صراحة أن لب المعنى الإيجابى لفكرة الخلق... غير قابل للتفسير... إن التدرج بين الواحد اللامتناه والكثرة المتناهية الذى ابتكره فيلون وأفلوطين واسبينوزا وغيرهم يقودنا أقرب إلى الهاوية ولكنه لا يقيم لنا معبراً فوقها ....

إن طريقة عمل الخلق الإلهى هى برمتها غير قابلة للتخيل أوالتصور. ولا يمكن أن نتجنب عدم القابلية للتفسير. وقد كان كليمان أول شخص يقـرر نظرية الخلق من عـدم ex nihilo ويقـدم لنا أسبـابهـا. وفى كـتـابه «الهادى» الذى قصد به أن يكون الهادى للفلاسفة اليونانين يشجب عبادة الأوثان والفلسـفة الرواقية بسبب تبجيلهم الأشياء المادية. ينبغى عبـادة الله وحده لأنه يعلو عن الكون قدرة وجلالاً. «كم هى عظيـمـة قدرة الله إن إرادته وحدها كافية لخلق العالم. لأن الله وحده هو الذى صنعه بما أنه هو الوحيد الله الحق. فهو خلق بموجب الإرادة فحسب. فمـا أن يشاء الله شيئاً ما حتى يتلو إرادته فوراً وجود الشئ»[2]. فإرادة الله كلية القـدرة وهى علة كافية لوجود إى شئ. فعندما يشاء الله شيئاً فإن الشئ يبزغ تلقائياً إلى الوجود. وكل شئ يحدث فى نفس الوقت الذى يأمر به. ومن مجرد نيته أن يهب شيئاً فإن الهبة تتحقق بالتمام «فما يشاء الله هو إذن حقيقى واسم هذه الحقيقة هى العالم»[3]. ويقول كليمان إن الفلاسفة قد تعلموا من موسى أن العـالم له بداية وأنه يدين بوجـوده لشئ آخر غيـر ذاته[4]. كمـا تحدث أفلاطون عن صعوبة العثور على صانع وأب للكون. وهو بهذا يشير إلى أن الله أنتج الكون كـمـا ينتج الأب ابناً له. فالكون يدين بوجوده إليـه

---

(1) Tennat, philosophical theology (cambridge, 1925 - 30), Vol. II, P. 125.
(2) Prot. 63.
(3) pédagogue I. 27.
(4) Strom, V, 92.

وحده وقد خرج مما لم يكن موجوداً[١]. وكليمان يلتزم بوجهة نظر الكتاب المقدس من أن الله قد صاغ الإنسان من التراب. ولكنه لا يعطى أى تبرير للقول بأن العالم قد صنع من مادة موجودة من قبل[٢].

فبالنسبة لفيلون الله واحد بسيط وموجود أحد. إنه جوهر بسيط ووحيد وغير مختلط. ورغم أنه «أكثر الأشياء عمومية» إلا أنه مع ذلك بغير كيفيات. ولا يمكن مقارنته على أى نحو بالاشياء الأخرى. ولكنه موجود بسيط ولا تنطبق عليه سوى فكرة الوجود. فهو الجوهر الفرد اللامنقسم. ونحن لانرى الله عن بعد. كل مانراه هو أنه أبعد بكثير من كل الخليقة، وأنه أبعد بكثير عن تناول العقل البشرى. ولا يمكن تسميته أو التحدث عنه. كما لا يمكن فهمه إطلاقاً على أى نحو.

هذا العرض يشبه عرض كليمان. بيد أن فيلون لم يكن مستعداً لأن يحذف اللغة الدينية كما يفعل كليمان. إن كليمان يسمح بحمل الصفات على الله،ويجعل كون الله فائق الوصف قاصراً على الكيفيات[٣]. فالصفات تخص الأشياء فى ذاتها . بينما الكيفيات يشترك فيها أعضاء آخرون من نفس الفئة. «فالله بغير كيفيات». ومع ذلك يمكننا أن نؤكد أنه أبدى وموجود بذاته وكلى القدرة وكلى العلم وكامل، لأن هذه المحمولات تخصه وحده وتضعه خارج أى جنس[٤]. فإذا كان الله فائق الوصف فإننا لا نستطيع بالتالى أن نحمل عليه كيفيات أو صفات. وإذا كان يمتنع فهمه فإن مجرد وجوده لا يمكن فهمه. وإذا كان يمتنع إطلاق أسماء عليه فإننا بالتالى لا نستطيع (كما يفعل فيلون أحياناً) أن

---

(1) Strom, V, 92.
(2) Strom, II, 74.
(3) Drummond, J. philo Judaeus or the Jewish Alexandrian philosophy (2 vol., London, 1888), VOL. II, pp. 23 - 24.
- Bréhier, Les Idées philosphiques et Religieuses de philon D'Alexandrie, (vrin, paris, 1925) p.72.
(4) Drummond, vol. II, P.26.

نتحدث عن أكثر الأسماء قداسة أو عن اسم الله. لقد رأى كليمان هذه البدائل وقام بالإختيار. أما فيلون فلم ير هذه البدائل.

وعرض فيلون عن مصدر العالم يدين فى معظمه إلى محاورة طيماوس لأفلاطون ويدين جزئياً إلى الكتابات الرواقية. فهو يعتبر أن مادة العالم السابقة فى الوجود قد عمل فيها الله وأمرها، ويصف هذه المادة مثل أفلاطون بأنها بمثابة الأم أو الأم بالرضاع أو الممرضة للأشياء المخلوقة، وكذلك يعطيها كيفيات المادة الجامدة عند الرواقيين.

وقد اختلف المفكرون حول رأى فيلون فيما إذا كانت هذه المادة قد خلقت أم لا. E- Bréhier فبرييه يرى أنه بالرغم من بعض الفقرات المنفصلة والمحيرة «فإن الخلق يتناول مادة موجودة. ولكن هذه المادة ليست موضوع فعل خلق سابق. فالفعل الإلهى يبقى دائماً عمل الصانع»(١). إن المثل مخلوقة بغير مادة. وهى مصنوعة بينما الأشياء الأرضية هى مشكلة من مادة موجودة من قبل. وإلى وقت قريب كان الإجماع على أن فيليون لم يفكر فى المادة على أنها مخلوقة. يقول بلنجز Billinges : «إن المادة هى عند فيلون وعند أفلاطون بالمثل ليست مخلوقة، فهى نوع من الوجود الأزلى.... وفيلون لا يتحدث فى أى موضع عن المادة بوصفها مخلوقة»(٢). ولكن هذا الرأى قد عارضه ولفسن wolfson فى كتابه عن فيلون(٣). فبالنظر إلى عرض فيلون عن الخلق فى كتابه De Opificio Mundi «فى خلق العالم» يتبين رجحان القول بأن المادة مخلوقة من الله. «........ إن المادة الموجودة من قبل والتى منها خلق العالم قد خلقت فى ذاتها من الله»(٤). بيد أن المادة لم تخلق من العدم ex nihilo، بحيث يبقى من الحق أن نقول مع برييه

---

(1) E. Bréhier; Les Idées philosophiques et Religieuses philon d;Alexandrie, p. 81.
(2) Billings, the platonism of philo Judaeus, (chicago, 1919), p.24.
(3) Wolfson, H.A. philo (2 Vols. cambridge, 1947).
(4) Ibid, Vol. II, P.323.

إن الفكرة التى يدخلها فيلون إلى الفلسفة ليست هى فكرة الخلق من عدم، ولكنها فكرة عن الخلق فى مستويات متعددة وخلال موجودات وسيطة[١]. ورغم الخلاف حول رأى فيلون فى الخلق فإن أحداً لم يثبت أن فيلون يقول بنظرية عن الخلق من عدم ex. nihilo.

أما الواحد عند أفلوطين فهو وحدة بسيطة متعالية. إنه فيما وراء الوجود والماهية والفكر[٢]. وهو خال من الهيئة والشكل[٣]. وهو ليس ثابتاً ولا متحركاً.[٤] وهو فى كل مكان وليس فى مكان[٥]. وهو بسيط وخالص - بخلاف الواحد الذى يكون كذلك كثرة والواحد الذى يكون عددياً[٦]. وهو فائق الوصف وبغير اسم وبغير احتياج أو حيازات أو إرادة أو فكر[٧]. ولا يمكن معرفته لأن المعرفة تستتبع التعدد[٨]. وبالرغم من أن الواحد لا اسم له فإنه يعرف بما يصدر عنه[٩]. فقد تبين أفلوطين بوضوح كيف أن الاسم قد يحطم وحدة الواحد وتعاليه ويجعله مجرد شئ واحد بين أشياء أخرى. فهو يقول : «على أى حال سنحاول أن نعينه بقدر ما هو ممكن لأنفسنا»[١٠].

وبالرغم من وضوح رأى أفلوطين وعمقه، إلا أنه يبدو أن به بعض التعارضات. فالواحد يوصف بأنه إدراك وحياة ووعى[١١]. وهو قدرة الأشياء جميعاً[١٢]. وهو مطابق للخير[١٣] هذه دلائل على استعداده للحديث عن الواحد، وهو حديث لا يتسق مع كونه فائق الوصف. يقول انج Inge

(1) Ibid, Vol. II, P.323.
(2) Bréhier, Op. Cit., p.82.
(3) Ennéade V1, 9,3.
(4) Ennéade VI, 9,3.
(5) Ennéade V, 5,8.
(6) Ennéade V, 5,8.
(7) Ennéade VI, 9,4 5.
(8) Ennéade VI, 9,4.
(9) Ennéade VI, 9,31.
(10) Ennéade V, 3,13.
(11) Ennéade V, 4,2
(12) Ennéade V, 3,15 - 16.
(13) Ennéade VI, 9,1.

في كتابه «فلسفة أفلوطين» : «على أى حال لن أخفى رأيى بأن أفلوطين يقول لنا أكثر مما ينبغى عن «الواحد». والنتيجة الحتمية لذلك هى أن أتباعه يفترضون مبدأ أكثر غموضاً وراء الجوهر الفرد»(١).

وإذا نظرنا إلى رأى أفلوطين عن الواحد كعلة أولى ومحدثة لكل الأشياء فإننا نجده واعياً بحدة بالمشكلات المتضمنة فى ذلك(٢). فالواحد هو فوق الحديث والفكر والإحساس ومع ذلك فهو يعطينا هذه الأشياء. فكيف يمكن للواحد أن يعطينا هذه الأشياء إذا لم يكن هو حاصلاً عليها؟ وكيف يكون حاصلاً عليها ومع ذلك يظل بسيطاً؟ نحن نستطيع أن نتخيل شيئاً واحداً مستمداً من الوحدة البسيطة، كما يأتى الشعاع من نقطة ضوء، ولكننا على هذا النحو أن نتخيل استمداد أشياء كثيرة من الواحد. هناك مبدأ أول ثان وهو الواحد والكثير. فالواحد هو كل الأشياء بالقوة. بينما المبدأ الأول الثانى هو كل الأشياء بالفعل. لكن فكرة القوة تلائم المادة السالبة السابقة على تلقى الصورة، ولكنها لا تلائم الواحد «فكيف يمكن للواحد أن ينتج ماليس هو حاصلاً عليه؟ إنه ينتج ليس اتفاقاً ولا بالإنعكاس ولكنه مع ذلك ينتج».

ثم يمضى افلوطين ليعطى تفسيراً عن طريق القدرة. فالواحد هو قدرة عظيمة لا متناهية. فلابد أنه انتج كل شئ، لأنه لا شئ غيره حاصل على قدرة عمل ذلك، ولأن ما ينتج لابد أن يكون أبسط من الشئ المنتج. ولم يكن أفلوطين راضياً عن هذا التفسير عندما انتهى منه كما كان راضياً عنه عندما بدأه. وهو ينتقل بعد ذلك إلى فكرة الواحد بوصفه الخير والعلة الأخيرة لعالم العقل (نوس Nous). ففى العقل توجد الحياة والتعقل وهما يرجعان إلى الحياة والتعقل الموجودين فى الخير.

---

(1) Inge,the philosophy of plotinus (3rd ed -, London 1929), vol. 11,p.116.
(2) Enneade, v,3,15.

هذه التفسيرات، مثل التفسيرات السابقة، التى تصف صدور الكثرة عن الواحد باعتياره يفيض عن كمال الواحد لاتحل المشكلة. فالقول بأن الواحد هو قدرة عظيمة وأنه الخير أو أنه كمال يفيض، والقول بواحد كثير كمبدأ أول ثان لايحل اللغز. كيف تنتج الوحدة البسيطة أشياء كثيرة؟ رغم وضوح المشكلة إلا أن أفلوطين حقيقة يتخيل أنه يبين كيف تصدر الكثرة عن الواحد(١).

من هذه المقارنة يبين كليمان وفيلون وافلوطين يتضح أن تناول كليمان للمشكلات النابعة من كون الواحد فائق الوصف ومن كونه خالقاً إنما هو تناول متسق للغاية. إن كليمان على استعداد لتقبل ما يترتب على كون الواحد فائق الوصف، وكون طريقة الخلق غير قابلة للتفسير. ربما كان كليمان أقل ميلاً إلى تقديم حلول سيئة لمشكلات فلسفية، لأن وجود المشكلة أقل إيلاماً له مما كانت لفيلون ولأفلوطين. إنه على استعداد لتحمل النقص لأنه وجد الكمال والاتساق فى تجربته المسيحية.

(1) Ennéade V, 3,15.

الفصل الرابع

اللوغوس والتجسد

والكلمة صار جسداً وحل بيننا

تبين لنا من الفصل السابق أن الله لا يمكن البرهنة عليه ولا يمكن أن يكون موضوع معرفة. ويرى كليمان أنه إذا كان الأمر كذلك، فإن الابن من ناحية أخرى هو الحكمة والمعرفة والحق وما هو مماثل لذلك، وأنه يمكن بالتالى إقامة البرهان عليه وكذلك وصفه[1].

ومعرفة الابن والايمان به يعنى فى الوقت عينه معرفة الاب لهذا يقول كليمان فى مطلع المقالة الرابعة من الطنافس «لكى يمكننا أن نعرف الأب لابد أن نؤمن بالابن .... فموجب القاعدة الغنوصية يكون بلاغ الحق وادراكه عن طريق الحق» ومن هنا يمضى كليمان ليبين لنا طريق الغنوصى فى معرفة الابن.

ففى المقالة الرابعة من الطنافس يصف كليمان السعادة التى تجتاح الغنوسى المسيحى الذى يتأمل الاشياء السرمدية. وبموجب هذه المعرفة الالهية يكون موضعه مع المسيح فوق الانسان المائت العادى. أما بقية البشر فكأنهم أشباح بغير حياة إذا ما قورنوا به. لذلك يرى كليمان أن أفلاطون كان على حق حين رأى أن مثل هذا الانسان هو إله لأنه يتأمل العقل. والعقل هو محل المثل. إنه الله. لكن هذه المعرفة لا يمكن أن تكون معرفة بالله، لأن الله يتعالى عن البرهان وعن المعرفة. فلابد إذن أن تكون هذه المعرفة معرفة بالابن الذى يمكن البرهنة عليه ووصفه. فالابن هو الحكمة والمعرفة والحق وأى شئ يماثل ذلك.

وفكرة الابن من حيث هو الظهور المعقول للأب قد عبر عنها كليمان

(1) Strom. IV, 156.

بأساليب متعددة. فالابن هو العلامة على مجد الاب، وهو يعلمنا الحقيقة بصدد الله[1].

واللوغوس هو صورة الله وفكره ووجهه[2]. إنه هو النو الذى بواسطته نحدق بأبصارنا فى الله[3]. وهو يكشف عن طبيعة الأب وهو المقلد للأب[4].

ووصف الابن بأنه الحكمة لا يجيء بالمعنى الذى كان شائعاً لفكرة الحكمة فى الاسكندرية فى ذلك الوقت. ففى كتاب «حكمة سليمان» هو كتاب لمؤلف اسكندرى كانت الحكمة تعنى القوة الالهية المحايثة فى العالم[5]. أما كليمان فيرفض ذلك، ويرى أن الحكمة قد حل محلها الابن. فهى لم تعد أكثر من المعرفة أو من الحق قوة كونية. فكل من الحكمة والمعرفة والحق تتحد فى الابن الذى هو القوة المحايثة فى العالم.

واللوغوس هو الواسطة ليس فحسب لمعرفة الاب وإنما كذلك لقدرته. فاللوغوس هو قدرة الله[6] هو سيف الرب[7] هو خادم الله. إنه أداة الله[8]. وكلمة أداة هى مصطلح يعود إلى الافلاطونية الوسيطة. والابن هو نشاط الاب على نحو متناقض ظاهريا[9]. إنه إرادة الاب[10].

وقد صار الابن جسداً ليس فحسب لكى تتم رؤيته، وإنما كذلك ليتألم على الصليب لخلاص البشر. إن الموضوع الرئيسى لبشارة المسيحية أو

---

(1) Strom. VII,58.
(2) Paedagogus I,57.
(3) protrepticus 84.
(4) Strom, II, 136.
(5) knox, St paul, and the church of the Gentiles, ch, III,PP. 68ff.
(6) Strom,VII,7.
(7) prot. 120.
(8) prot. 6.
(9) strom VII,7.
(10) port. 120.

رسالتها يتكرر عند كليمان بصفة متصلة. فابن الله قد أتى ليخلص البشرية. هذا ما سيحاول من بعد القديس أوغسطين[1] أن يبحث عنه فى الافلاطونية وما لن يجده فيها. فالافلاطونية يمكن أن تتحدث عن ابن أولوغوس أو أداة، ولكنها لن تقول عن الوغوس إنه قد صار إنساناً من أجل الانسان وأنه سفك دمه لخلاص الانسان[2].

إن ما يقوله كليمان عن الابن يسوده موضوعان متعارضان : فالابن متمايز عن الأب، ومع ذلك فهو والاب واحد. لقد رأينا أن الابن من حيث هو موجود يعد على نحو ما متمايزاً عن الأب. إنه الأقدم من بين الموضوعات المعقولة، ومنه نعلم الأقدم بالإطلاق. فهو وسيط المعرفة والقدرة بين الله والانسان. ولكن كليمان فى الوقت نفسه يلح على القضية المعارضة لذلك هى وحدة الابن مع الاب. فهو فى الأب، إله فى إله، وهو الله كلى القدرة[3]. ووحدته ووجوده لا ينفصلان عن وحدة الأب ووجوده.

ويبدو أن هناك شيئاً من الاختلاط فى وصف كليمان للمبدأ الأول وخالق الكون. فهو يصف كلاً من الله والكلمة بأنهما المبدأ الأول وخالق الكون.

يقول كليمان فى المقالة الرابعة من الطنافس : «الله ليست له بداية وهو أكمل وأتم مبدأ وبداية كل الاشياء وصانع المبدأ الأول. وبالتالى فإنه بهذا الاعتبار ومن حيث هو موجود فهو المبدأ الأول للأشياء المادية. ومن حيث هو الخير فهو المبدأ الأول للاشياء الاخلاقية. وكذلك من حيث هو العقل فهو المبدأ الأول للاستدلال والحكم. ومن هذا أيضاً يكون هو وحده المعلم

(1) Confessions VII,9.
(2) paed, 1,43.
(3) paed, III,39.

الذى هو اللوغوس وابن العقل (النوس Nous) الذى هو الأب والذى يوجه البشرية»[١].

ويقول فى المقالة السابعة من الطنافس «... فى العالم الروحى الابن هو الأقدم فى المصدر، وهو المبدأ الأول الذى ليس له زمن ولا بداية والذى هو بداية كل الوجود. ومنه يمكننا أن نسعى إلى العلة السابقة القصوى هى الأب لكل الأشياء والتى هى الأقدم والأكثر خيرية من الكل»[٢].

وقد يمكننا تفسير هذا الخلط بأن نذكر المعانى المختلفة لعبارة «المبدأ الأول» و «الخالق». ونحن نعلم أن أرسطو يميز بين ستة أنواع من المبادئ الأولى فى الميتافيزيقا[٣]. أما كليمان فيرى أن الله والابن مبادئ أولى وخالقه بمعانى مختلفة لهذه الكلمات. وهذا حق ويمكن تبريره. بيد أن كليمان لا يحتفظ دائماً بالتمييز بين هذه المعانى. إنه يميز ويوحد معاً بين الاب والابن. لقد رأى تمايزاً واصحاً بين الاب والابن واعتبر هذا التمايز هاماً. ومن ناحية أخرى رأى وحدة بين الأب والابن واعتبرها كذلك وحدة هامة. لذلك يقول كليمان : «الله العظيم والابن الكامل. إبن فى الاب وأب فى الإبن»[٤]، ويقول كذلك : «الله فى صورة إنسان خال من أى دنس وخادم لإرادة أبيه، وهو اللوغوس الذى هو الله والذى فى أبيه. إنه عين يمين أبيه فى صورة الله»[٥]. لقد كان كليمان حريصاً على تأكيد التمايز بين الأب والابن، وعلى تأكيد تعالى الأب ومحايثة الابن،ولكنه كان فى الوقت عينه حريصاً على تأكيد التمايز بين الأب والابن على تأكيد تعالى الأب ومحايثة الابن ولكن كان فى الوقت عينه حريصاً على تأكيد التوحيد فى الله. التوحيد فى الله.

(1) Strom IV,162.
(2) Strom VII,2.
(3) Metaphysics, 1013a.
(4) paed 1,24.
(5) paed 1,4.

يقول كليمان : «أن كل قدرات الروح تصبح معاً شيئاً واحداً وتلتقى معاً فى نقطة واحدة هى الابن»[١]. فكليمان يرى أن الابن هو النقطة النهائية التى تتحد عندها كل قدرات الروح. وقد ذكر ثلاث قدرات وأشار إلى وحدتها مستخدماً ضميراً واحداً. يقول : «إن الابن هو الحكمة والمعرفة والحق وكل ما يماثل ذلك».

ثم يمضى ليبين كيف تلتقى معاً كل القدرات. إن القدرات تعادل المثل عند أفلاطون. والرائى الذى يحدق ببصره فيها إنما هو إلهى، لأن العقل (النوس) هو محل المثل والنوس هو الله[٢]. والرؤية الإلهية التى يصفها كليمان هى رؤية الابن الذى هو دائرة القدرات. إن كليمان لا يستخدم كلمة مثال بالمعنى الفلسفى إلا حينما يقتبس أو يناقش شيئاً شيئاً من أفلاطون[٣]، لكنه يتحدث كثيراً عن «القدرات» وينظر إليها باعتبار أنها تحقق وظيفة المثل. واله يضم إليه الاشياء جميعاً بموجب قدرته[٤].

وتنتقل قدرته إلى الاشياء جميعاً، فاللوغوس قد ملأ الأشياء جميعاً بالقدرات المقدسة[٥]. والقدرات هى قدرات روحية، وكل موجود روحى له قدرته الملائمة وله مجال اختصاصه. والروح هى قوة اللوغوس، كما أن الدم هو قوة الجسد[٦]. أما الروح القدس الذى يعمل من خلال الأنبياء وخلال الذين يتبعون الصراط المستقيم فهو واحد فى كل حال[٧].

ونظرية القدرات هى التى حددت بنية الأقنوم الثانى فى الافلاطونية الوسيطة والحديثة. ويمكن العودة بها إلى بوزيد ونيوسposidonius الرواقى (١٥٣ - ١٥ق.م). فعند بوزيد ونيوس ينظم الكون ويحكمه نظام موحد من

(1) Strom IV, 156.
(2) Strom IV, 155.
(3) Strom IV, 155 and V,16.
(4) Stromateis II,5.
(5) protrepticus 112.
(6)paed, II,20.
(7) Strom. V. 38.

القدرات. وقد فسر وجود الاشياء وطبائعها بموجب «قدرات»، على نحو ما فسرها أفلاطون بموجب «المثل»، وعلى نحو ما فسرتها الرواقية السابقة بالعقل المحايث أو النار المقدسة. إن القدرات كانت فى الأصل تفسيرات طبيعية للظواهر الفيزيقية أى الطبيعية. ثم أصبحت عند بوزيد ونيوس وبعده موجودات خارقة للطبيعة أو فوق الطبيعة، تتحكم فى العالم الذى يعكس على نحو غير كامل حقيقتها العليا. هذه القدرات، أى هذه الموجودات التى هى أنصاف آلهة، أصبحت وسيطاً بين الله المتعالى وبين العالم، وأصبحت موضوعات للسحر. وهى لم تفقد أبداً دلالتها التوحيدية. وهذه الدلالة التوحيدية هى التى يلح عليها كليمان.

يقول كليمان إن القدرات هى فى جملتها شئ واحد، إنها تشكل جملة النشاط الإلهى. إنها أفكار وأعمال الإله الواحد. وهى تلتقى عند نقطة واحدة.

إنها تتلاقى معاً فى نهاية الأمر فى الابن الذى هو أداة لكل النشاط الإلهى، وكليمان يتحدث عن صعوده الجدلى الحق بموجب القدرات إلى خير ما هيته[1] على نحو ما يصعد الجدل الأفلاطونى إلى مثال الخير. وفيلون يصف اللوغوس بأنه «مثال المثل». هذا التلاقى للقدرات له ثلاثة مظاهر : المظهر الأول ميتافيزيقى، لأن وجود القدرات النابعة ووجود العالم الذى ينتج عن هذه القدرات إنما يأتى من الابن الذى هو قدرة الله. والمظهر الثانى أخلاقى لأن الهدف الذى تخدمه كل قدرة يبلغ أوجه فى نهاية واحدة من النشاط الإلهى الخير. والمظهر الثالث منطقى لأن الجدل الحقيقى يصعد من قدرة إلى الماهية التى هى التفسير العقلى لكل الاشياء. وكليمان يعتبر لابن بمثابة العلة الفاعلة النهائية والصورية لكل القدرات. والقدرات هى قدراته هو، وهو يعمل خلالها.

---

(1) Strom. I,177.

ولكن كليمان يقول عنه من ناحية أخرى : «ولكن لا يمكن وصفه بقائمة من القدرات الفردية، فليس الابن مجرد شئ واحد من حيث هو واحد، ولا هو عدة أشياء من حيث هي أجزاء، وإنما هو شئ واحد من حيث هو كل الأشياء[1]» ومعنى هذا هو أن الابن ليس موجوداً عادياً. فلا يمكن وصفه بفكرة واحدة أو بإيراد عدة أفكار عن قدراته العديدة. لأنه ليس مجرد شئ واحد من حيث هو واحد. ولا هو من ناحية أخرى مجرد مجموع لعدة أجزاء متباينة. بل هو شئ واحد من حيث هو كل الاشياء. إنه كل القدرات، وهو كل الاشياء التي تحدث عن القدرات. وعنده تتحد القدرات من حيث هو علة قصوى في وحدة هي شئ واحد من حيث هو كل الأشياء. وكليمان يمضي ليؤكد بإلحاح على طرفي هذه المقارنة أو هذا التناقض بين كونه كل الأشياء والشئ الواحد إنه كل القدرات . يقول كليمان : «كل الاشياء تأتي منه لأنه دائرة كل القدرات وقد طويت في قدرة واحدة واتحدت»[2]. وليس هنا وصف لكلية الابن أو وحدته. فكما يمكن مثلاً أن نأخذ عدة قطع من الطمي ونطويها معاً في كرة، كذلك تطوى كل القدرات معاً في دائرة الابن. ففيه تتركز كل قدرات الكون. وكما تحتوي الكرة على عدة قطع الطمي مرتبطة على نحو معين، كذلك يكون الابن كل القوى مطوية واحد ومتحدة.

ورمز الدائرة يشير إلى الوحدة التامة للابن. يقوا ارسطو : «بينما نقول بمعنى من المعاني عن شئ إنه واحد إذا كان كماً ومتصلاً، فإننا بمعنى من المعاني لا نقول ذلك مالم يكن كلاً، أى مالم تكن له وحدة في الصورة... وهذا هو السبب الذى من أجله تكون الدائرة من بين جميع الخطوط هي واحدة بحق، لأنها كل وكامل»[3]. والنتائج المترتبة على فكرة الدائرة يذكرها كليمان إذ يقول «ومن ثمة أن اللوغوس يسمى الألف والياء أى

(1) Strom. 1,177.
(2) Strom. IV,156.
(3) Aristotle, Metaphsics, 10166.

البداية والنهاية. ففيه وحده تصبح النهاية بداية وتنتهى ثانية عند البداية الأصلية دون أى فجوات[1]. فليس هناك جزء من اللوغوس نستطيع أن نقول عنه هذه هى البداية، لأنه لا يوجد شئ قبلها، أو نستطيع أن نقول عنه هذه النهاية، لأنه لا يوجد شئ بعدها. فلا يمكن أن تكون هناك فجوات فى الدائرة، ولا يمكن أن يكون هناك نقص فى كمال اللوغوس. لهذا يسمى اللوغوس الألف والياء، أنا هو الألف والياء البداية والنهاية..... الكائن والذى كان والذى يأتى، القادر على كل شئ[2]. فالنشاط الكلى الأبدى للوغوس هو وحدة تامة.

واستخدام رموز الدائرة والألف والياء قد ورد فى بعض الكتابات الغنوسية[3].

إن الابن عند كليمان هو فوق العالم وفى العالم معاً. أنه واحد وكل معاً. إن النقطة الواحدة التى تلتقى عندها القدرات، وهو الدائرة التى تحتوى القدرات جميعها. إنه ليس مجرد قمة الجدل، أى ليس مجرد واحد من حيث هو واحد، كما أنه ليس مجرد كون هو فى الوقت عينه ألوهيته، ليس كثرة من حيث هى أجزاء إنه الأسمى فوق العالم، ومع ذلك هو واحد من حيث هو كل الأشياء.

ونحن نجد هذه النقط تتكرر عند كليمان حين يتناول الابن فى المقالة السابعة من الطنافس[4]. وهو يصف طبيعة الابن بسبع صفات فى صيغة أفعل التفضيل. فالابن هو الأكمل، والأقدس، والأقوى، وهو أمير الأمراء، وملك الملوك، وهو الأكثر خيرية، والأقرب إلى الله كلى القدرة. إن الابن هو أعلى نقطة فى السمو وكل الأشياء تخضع لأمره حسب مشيئة الاب.

---
(1) Strom. IV, 157.

(٢) رؤيا يوحنا اللاهوتى، الأصحاح الأول، العدد ٨.

(3) E. De Faye, Gnostique et Gnosticisme, paris, 1925.
(4) Strom. VII,5.

إنه يقود الكون على أفضل سبيل وهى بداية المثل الخافية. وهو لا يتخلى عن موضع القيادة والرعاية وهو مع ذلك لا ينقسم ولا يحل فى محل معين، بل يكون حاضراً فى كل مكان وفى كل الأوقات.

ولا يمكن على أى نحو من الأنحاء أن نحيط به، وإنما يمكن أن نقول عنه بلغة وحدة الوجود عند اكسانوفان إنه عقل كامل. فهو يرى ويسمع ويعرف كل الأشياء وتخضع له الملائكة والآلهة ويملك كل البشر وإن لم يكن كل إنسان يعرفه.

وفى ختام عرضنا لفكرة اللوغوس عند كليمان هناك نقطتان ينبغى الإشارة إليهما. الأولى هى أن كليمان يظهر واعياً بالمشكلات التى يتضمنها الحديث عن شئ واحد من حيث هو كل الاشياء. فهو يلح فى آن واحد على أن الابن العلة القصوى لكل الاشياء وعلى حضور الابن فى كل الأشياء ووحدته فيها، إن الابن يحتوى على كل الأشياء من حيث هو العلة القصوى من حيث هو العلة القصوى. والنقطة الثانية التى ينبغى الإشارة إليها هى الشعور الدينى الحقيقى الذى يلحقه كليمان بهذه الفكرة.

قد يصعب علينا أن نستثير أى مشاعر نحو «شئ واحد من حيث هو كل الأشياء». لكن كليمان ينهى كتابه «المودب» paedagogus بصلاة تكشف بوضوح عن هذا الشعور الدينى الصادق[1].

---

(1) paedugogus 111,101.

الفصل الخامس

وحدة الإنسان مع اللوغوس

النص الذى نظرنا فيه فى الفصل السابق (فقرة ١٥٧ المقالة الرابعة من الطنافس) يمضى ليقول : «ومن ثمة أيضاً إن الايمان به والإيمان خلاله يعنى أن نصبح شيئاً متحداً به، أى نصبح واحداً غير منقسم فيه. أما عدم الإيمان فيعنى الانفصال والغربة والانقسام»[1]. فكليمان يمضى من وصفه للابن فى علاقته لأبيه وفى علاقته بالكون إلى وصف علاقته بالبشر. وبذلك ينتقل إلى النتائج الأخلاقية والدينية لكون الابن «شيئاً واحداً من حيث هو كل الأشياء». فالانسان الذى يؤمن بالابن يصبح واحداً فى الابن. وهذا هو الموضوع الذى يسود تناول كليمان لفكرة الخلاص. لقد وجد كليمان فى التصورات الفلسفية عن «الواحد» وعن «الشئ الواحد من حيث هو كل الأشياء» وسيلة نافعة فى عرض الإيمان المسيحى وسلاحاً نافعاً ضد ما يسميه خطأ الثنائية.

وسوف ننظر فى خطة الخلاص أولاً ابتداء من معناه بالنسبة للأفراد (كما يرد فى المقالة الأولى من الطنافس، الفصلان ٢٥، ٢٦) وثانياً ابتداء من معناه بالنسبة للجنس البشرى (كما يرد فى المقالة السابعة من الطنافس، الفصلان الثانى والثالث). ولكن قبل ذلك نمهد بالنظر فى الأصول اليونانية لفكرة وحدة الإنسان مع الكون. فقد عرفت الفلسفة اليونانية هذه الفكرة عند أكثر من فيلسوف. ففى الفلسفة الرواقية ولاسيما فلسفة بوزيد ونيوس posidonius تجئ فكرة العالم الحى الذى يعنى الانفصال عنه انتهاء الوجود. وقد انتقلت هذه الفكرة من بوزيد ونيوس إلى الأفلاطونية. ولهذا نجد عند افلوطين وصفاً لعجز الروح التى تنفصل عن الكل[2]. ونفس الفكرة تجئ عند المبراطور مرقس أوريلوس (١٢١ ـ ١٨٠م) وهو من أقطاب

(1) Strom. IV, 157.
(2) Ennéade IV,8,4.

الرواقية الرومانية[١]. وقد ذكر يوسف كرم أن المفكرين المسيحين اقتبسوا من الرواقية[٢]. كذلك نجد أن الحافز وراء أفكار الاتجاهات الهرمسية واتجاهات الغنوسيين من القرن الثانى هو استعادة الوحدة الأصلية.

وقد عاش كليمان فى وقت كان السعى فيه لدى المدارس المختلفة إلى الاتساق والوحدة أمراً صريحاً. ولكنا مع ذلك لن نجد تصويراً للوحدة لدى أى مدرسة أو مذهب تعادل تصوير غنوسية كليمان لها. إن مايميز الصورة التى يعطيها كليمان عن الغنوس هو إلحاحها المتكرر على وحدة الغنوس مع الله، وكذلك طريقة تعلق هذه الوحدة بالحياة كلها ولأن حضور الله هو حضور دائم معنا، فإننا نؤدى أعمالنا اليومية بروح تسبح لله وتمجده، سواء أكنا نحرث الأرض أم نبحر فى البحار[٣]. والغنوس لا يسمح لنفسه أبداً أن تأخذه الملذات أو الإغراءات، لأنه يعلم أن الله يرى كل شئ[٤].

أما خطة الخلاص ابتداء من معناه بالنسبة للأفراد فتتلخص فى الإيمان بالابن، وما يترتب عليه مباشرة من توحد معه. إن التوحد مع الابن إنما يعنى أن يكون الإنسان نقياً وخالياً من الخطيئة التى من شأنها أن تفصل الإنسان عن الله. وهنا يمضى كليمان فى تأويل بعض آيات من أسفار مختلفة من الكتاب المقدس. فهو يؤول القانون الطقس الذى ورد فى سفر حزقيال (الاصحاح ٤٤ X عدد٩، ١٠). يقول القانون : «هكذا قال السيد الرب. ابن الغريب أغلب القلب وأغلف اللحم لايدخل مقدسى من كا ابن غريب الذى من وسط بنى اسرائيل.

بل اللاويون الذين ابتعدوا عنى حين ضل اسرائيل فضلوا عنى وراء أصنامهم يحملون إثمهم». وكليمان يذهب إلى أن أغلف القلب وأغلف

(1) Meditations, VIII,34.

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٥٥.

(3) Strom. VII,35.
(4) Strom. VII, 36.

اللحم تعنى عدم نقاء الجسد وعدم نقاء الروح. أما الغريب فيعنى من يرفض الايمان ويريد الإنكار. أما الكهنة اللاويون أبناء صادوق والذين ورد ذكرهم في نفس الإصحاح وقال عنهم «الذين حرسوا حراسة مقدس حين ضل عني بنو اسرائيل» فهم الكهنة الحقيقيون الذين يعيشون فى نقاء وإذا تدنس كاهن بلمس جسد ميت وجب عليه ان ينتظر سبعة أيام، وهذه ترمز إلى سبعة أيام التكوين أى الخلق وفيها اليوم السابع يوم الراحة.

وفى اليوم الثامن عليه أن يقدم تضحية بغية التكفير. ويقول كليمان أن التطهر التام هو الايمان ببشارة المسيح. أما الأيام السبعة، سواء قصد بها فترات من الزمن أم عدد من السماوات، فهى ترمز إلى الخلق وإلى الخطيئة التى على الغنوسى أن يجتنبها. واليوم الثامن أو السماء الثامنة هى مكان الغنوسى حيث تكون الراحة القصوى وحيث الكرة السماوية الثابتة التى تتاخم عالم المثل. وفى هذه السماء الثامنة يختفى خوف التغير وهو ما يسم السموات الأدنى.

وأن يكون الإنسان واحداً فى المسيح يعنى كذلك أنه يولد من جديد فى حياة الصلاح والسلام الأبدى مع الله. وهنا يعود كليمان إلى تأويل الآيات تأويلاً رمزياً. ففى سفر أيوب الأصحاح الأول عدد ٢١ تقول الاية : «وقال عرياناً خرجت من بطن أمى وعرياناً أعود إلى هناك. الرب أعطى والرب أخذ. فليكن اسم الرب مباركاً.

ويرى كليمان أن عرى أيوب عند المولد وعند الموت يعنى الخلو من الخطيئة ومما تجلبه الخطيئة من فساد. وقد كان أيوب عارياً لأنه كان صالحاً. لابد إذن للإنسان أن يكون نقياً فى جسد تقياً فى نفسه. والله هو الذى يجعلنا نولد من جديد بماء المعمودية الذى هو بمثابة الأم. وبموجب هذا الميلاد الجديد نحيا إلى الأبد، بينما الأشرار موتاً يموتون. كذلك يرى كليمان أن سفر التكوين قد رمز إلى حالة النقاء بكون رفقة عذراء لم يعرفها

رجل[1]. فإن اسم رفقةRebecca يعنى «مجد الله» والمجد هنا يعنى الخلود. والصلاح هو السلام والصحة. أما ملكى صادق Melchizadek[2] ملك ساليمSalem فيعنى «ملك السلام الصالح». ومن هنا يرى كليمان أن الصلاح والسلام هما شئ واحد.

ومن هذه التأويلات التى تتناول مسـاذل لاهوتية، والتى ترهق قارئ كليمان، نراه ينتقل إلى المسائل الأخلاقية، وهى أكثر وضوحاً، ثم ينتهى إلى الحديث عن المخلص من حيث هو معلم لأسرار الدين[3].

أن يكون الإنسان واحداً فى المسيح هو أن يخدم الله بكل وجوده فى العالم الذى خلقه الله. والله من حيث هو جوهر أوسيا وخير «تاجاثون» وعقل «نوس» هو العلة الأولى لكل الأشياء الطبيعية والأخلاقية والمنطقية. والابن هو معلم الإنسان لكل هذه الأشياء. وبالتالى فمن الخطأ القول بأن العالم والأجسام البشرية، وقد خلقها الله وجعلها للحياة الصالحة، وهو علة أولى لها، من الخطأ أن نقول عنها إنها شر. فمثل هذا الإله لن يلقى من الغنوسى سوى العبادة الخالصة وهى عبادة أخلاقية وطبيعية ومنطقية. لقد كان كليمان يتحدث عن الابن لأب لا يمكن معرفته هو نقطة التقاء جميع القدرات. وهذا يتسق مع الثنائية التشاؤمية التى تماثل ثنائية الغنوسية الهرطقية. فليس من قبيل المصادفة أن كليمان يقرر الآن صراحة ودون لبس بأن الله هو العلة الأولى لكل الأشياء، ثم يعقب هذا القرار بنقد الثنائية التشاؤمية عند باسيليدس الذى علم بدعته بالاسكندرية فيسم بين سنتى ١٢٠، ١٤٠.

---

(١) سفر التكوين : الاصحاح ٢٤ عدد ١٦.

(٢) سفر التكوين : الاصحاح ١٤ عدد ١٨.

(٣) الاشارة إلى معلم أسرار الدين تفسر أسلوب تناول الفقرات التى أوردها كليمان من أسفار الكتاب المقدس. فهو يتناول الفقرة من سفر حزقيال بأسلوب اليهودية الهيلينية. فقد وصف اليهود طقوس العبادة لديهم بأسلوب الديانات السرية. راجع فى ذلك :

. Knox, St. paul and the church of the Gentiles, PP. 29 - 30.

والإنسان فى عالم الله قد جبل بأعضائه بحيث يتأدى إلى العمل الصالح، وخدمة الله يحققها الغنوسى منطقياً وخلقياً وطبيعياً : منطقياً فى الحكمة التى هى معرفة الأشياء الإلهية والأشياء الإنسانية، وخلقياً فى العدالة التى هى اتساق أجزاء الروح، وطبيعياً فى القداسة التى هى خدمة الله. وإدانة الجسد فى الكتاب المقدس لا تعنى البدن من حيث هو موجود طبيعى وإنما تشير إلى الخطيئة. فكون الإنسان جسدياً يعنى كونه فى الخطيئة. أما لروح فهى أفضل من البدن. ولكنها ليست خيرة بالطبيعة كما أن البدن ليس سيئاً بالطبيعة. فالبدن والروح أخلاقياً محايدان[١].

إنهما مختلفان ولكنهما ليس متعارضين. وروح الغنوسى تعامل مثواها الترابى، أى البدن باحترام، ولكن دون ان ترتبط به بوله وشغف. وإذا كان باسيليدس الغنوسى قد ادعى أن المختارين هم من ماهية غريبة عن العالم وأرفع منه، فإن كليمان يرفض ذلك لأن الأشياء جميعها هى واحد، أعنى الله. وليس من الممكن لأى شيء أن يكون غريباً جوهريا عن العالم، لأن الوجود واحد والله واحد. ولكن الإنسان المختار يعيش كالغريب إذ يعلم أن أشياء العالم هى من أجل أن يمتلكها وأن يتخلى عنها من بعد[٢]. إننا قد نتأوه ونئن طالبين المثوى السماوى، وقد نتمنى أن نكون بالأحرى غاذبين عن الجسد ومع الله، ولكن كلمة «بالأحرى» تتضمن المقارنة، والمقارنة بدورها تتضمن المماثلة أو التشابه[٣]. ولا يمكن المقارنة بين أشياء غير متماثلة. ولذلك يقول بولس الرسول فى الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس (الأصحاح الخامس عدد٩) : «لذلك نحترص أيضاً مستوطنين كنا (فى الجسد) أو متغربين (عن الرب) أن نكون مرضيين عنه. وإذن فكل من المثوى الترابى والمثوى السماوى هى أماكن لخدمة الله، الذى هو

(1) Strom. IV,164.
(2) Strom IV, 165.
(3) Strom IV, 166.

الله الأحد الذى خلق الأشياء كلها : خلق العالم والأشياء التى فوق العالم[1].

وأن يكون الإنسان واحداً فى المسيح هو أن يبدل بالحياة «الأرضية» الحياة السماوية. أما الغنوسيون الهراطقة فقد انحرفوا بالأمور إلى طريق الضلال. فليس صحيحاً أن أرواحنا نزلت من السماء إلى الأرض. لأن الله يعمل دائماً لخير الأشياء. فرحلتنا هى من الأرض إلى السماء ويمكننا من الآن أن نبدل بالأرض السماء، وذلك بأن نعيش حياة صالحة. والانتقال من الجهل إلى المعرفة هو انتقال من الأرض إلى السماء. وقد وصف الكتاب المقدس الإنسان الذى اختار أن يعيش فى جهل وفى قساوة القلب بأنه «أرض» ، وبينما وصفت الغنوسية المسيحية الإنسان الذى يهب نفسه لتأمل السماء والأشياء الإلهية بأنه «سماء» و«الأرض» محكوم عليها وغير المؤمن مدان. والله لا يخلص الشرير الذى لا يريد أن يعرف الله. والإنسان حر فى أن يختار. والإله الخير ليس هو علة الشر أو الجهل. إن القول بذلك هو قول منتفى المعنى. فاللة يطلب من الإنسان، كما ورد فى سفر التثنية (الأصحاح العاشر عدد ١٢) أن يتقى الرب وأن يسلك فى كل طرقة، لأن للأنسان القدرة على الاختيار. يقول كليمان: انه يطلب منك ذلك لأن لديك القدرة على اختيار الخلاص[2].

ونتيجة هذا الخلاص ينبغى ان تكون بينة للجميع. إذ لابد أن تكشف أعمال الإنسان عن إيمانه وأن تعلن عنه. لابد أن تضىء أعماله أمامه ولابد للغنوسى أن يقلد الله بقدر ما يستطيع.. وكما أن الشاعر اليونانى يوريبيدس (٤٨٠ـ٤٠٦ق.م) يتحدث عن التحليق عاليـاللتحدث إلى الإله زيوس Zeus ، كذلك يرفع كليمان صلاته كى يحلق بموجب روح المسيح إلى

(1) Strom IV, 167.
(2) Strom IV, 170.

اوروشاليم الجديده، مدينته السماوية، ويعنى الكنيسة حيث تتحقق إرادة الله على الأرض كما فى السماء[1].

ويكشف الفصل الأخير من المقالة الرابعة من الطنافس عن جدال كليمان ضد الغنوسية الهرطقية. فهو يهاجم ما يسميه« الثنائية التشاؤمية» والاتجاه الطبيعى الحتمى . فثنائية هذة الغنوسية الهرطقية فصلت العالم والمدن باعتبارهما شراً عن السماء والروح باعتبارهما خيراً. أما الحتمية عندهم فقد ادعت انه لكى يكون الإنسان روحيا ومختارا فلا سبيل إلى ذلك إلا أن يكون قد ولد هكذا. وبراهين كليمان تقوم على أساس من القول بقضيتين، هما ان الله هو المبدأ الأول لكل وجود، وان الله خير. ويمكننا ان نعبر عن براهينه على النحو الآتى:

أ ـ إن الله الخير لا يمكن أن يكون علة للأشياء الشريرة. والله هو علة العالم والبدن. إذن العالم والبدن ليس شرا.

ب ـ الإله الخير لا يمكن أن يكون علة الأشياء الشريرة. وارتكاب الإنسان للخطيئة شر. إذن الله ليس علة لارتكاب الإنسان الخطيئة.

وهذان القياسان يغفلان الكثير مما تتضمنه براهين كليمان من نتائج بعضها مباشر وبعضها غير مباشر. ولكن هذا الفصل يبين كيف أتيح لكليمان أن يدافع عن خطته ضد اعترافات الغنوسية الهرطقية، كما يكتشف أيضا كيف أن هدفه الذى يسعى إليه، وهو الاتحاد مع الله، يخص هذا العالم والعالم الآخر، ويتحقق فى الانضمام إلى الكنيسة التى هى مدينة الله على الأرض وفى السماء[2]. إن اهم ما يخص المدينة هو وحدتها،

(1) Strom, IV,172.

هذة الفكرة ذات أهمية بالغة فى الفكر المسيحى. وهى أصلا فكرة رواقية وردت فى تأملات مرقس اوريليوس (Meditations,TV,28.)، وأيضا أفلاطونية وردت فى جمهورية افلاطون (Republic(X)). ثم استخدمها بولس الرسول فى رسالته إلى أهل افسس (الأصحاح الثانى، عدد ٢٠)، وفى رسالتة إلى أهل فيلبى (الأصحاح الثالث عدد ٢٠). وهذة الفكرة هى التى قدمت للقديس أغسطين الأساس الذى أقام عليه فلسفته فى التاريخ.

وكليمان اعتبر أن الكنيسة هي بصفة جوهرية واحدة[١].

راينا خطة كليمان للخلاص ابتداء من معناه بالنسبة للأفراد المؤمنين. ونريد الآن أن ننظر فى الخطة الكلية اى ابتداء من معنى الخلاص بالنسبة للجنس البشرى، يرى كليمان أن أبن الله يحكم كل شئ ويمتلك كل شئ فبموجب قدرته الكلية يتحكم فى الكون كله وينظمة. لقد وضع الله كل الأشياء تحت قدرتة. فالملائكة والموجودات الإلهية هى ملك له وتخضع له والبشر جميعا ملك له. لكن البعض يعلم ذلك. والناس تختلف فى استجاباتها لعنايته الإلهية التى هى فردية وعامة وكونية. ورغم أنة لايجبر أى أحد إلا أنه مع ذلك مخلص الجميع ورب الجميع. يقول كليمان: «كيف يكون مخلصاً ورباً إن لم يكن مخلصاً ورباً للجميع ؟»[٢]. لقد أتى بحبه العظيم للبشر من أجل خلاص الجميع. والذين اختاروا خلاصه لديهم إيمان مشترك. فالابن هو علة الأشياء الخيرة.

إن العامل المتغير فى خطة الخلاص ليس هو قدرة الابن الذى هو كلى القدرة، وليس هو حبه التام، وإنما هو إرادة الإنسان. لأن الناموس منذ القدم يقول إن من يريد الفضيلة أن يختارها لنفسه[٣]. وحسب إيمان الإنسان يكون موضعة فى تدرج ينزل ابتداء من المبدأ الأول وهو الابن، ويمضى خلال القوى والملائكة حتى يبلغ البشر. والابن يوجة الخلاص للجميع عبر القوى الوسيطة.

ويمثل كليمان لذلك بقطعة المغناطيس التى تنتشر قوتها إلى سلاسل من حلقات الصلب. فبعض هذة الحلقات المنفصلة تنجذب إلى قطعة المغناطيس ذاتها وإلى كل واحد من الحلقات، بينما بعض القطع الأخرى تسقط عن المغناطيس وتقع بعيدا. وعلى نفس النحو يصعد بعض الناس، إذ

(1) Strom VII, 107.
(2) Strom VII, 7.
(3) Strom VII, 9.

يشدهم الروح القدس، إلى الحضرة الإلهية، ويمضى غيرهم إلى مسافات متباعدة عن الله، بينما آخرون تأخذهم الشهوات فيسقطون عن الله، ويظلون يدورون ويدورون إلى أن يقعوا بعيدا.

فالقوة عينها هى التى تشد الناس جميعا عبر،، دوائر الخلاص،، التى توجد فى اوقات مختلفة وأماكن مختلفة وفى كل ما تركه الرسل. لقد فعل الابن كل ما أمكنه فعله من أجل خلاص البشر، ولايستثنى من ذلك سوى أنة لم يأخد منهم حرية الاختيار [١]. لقد أعطى العبرانيين الناموس وأعطى اليونان الفلسفة، ورتب الكون برمته ليسهل على البشر خلاصهم. يقول كليمان: « وإذن فكل شئ لا يعوق على أى نحو كان قدرة الإنسان الحرة على الاختيار قد جعله الابن مؤدياً إلى الفضيلة وأبان عنه كطريق لها. وهكذا يظهر الله الخير، كلى القدرة، الواحد، الأ حد، الحق، مخلصاً عن طريق الابن حتى لأولئك الذين غشيت ابصارهم، وهو ليس على أى نحو كان علة للشر» [٢].

إن الرؤية الواعية للغنوسى هى حالة من الاتحاد بالله. وعن طريق الخلاص يصبح الإنسان واحدا مع اللوغوس ومع الآخرين، فهو ليس مجرد قائد يتولى القيادة والتوجية من الخارج. ولكنة يحيا فى أرواح الذين يؤمنون به. وبهذا الحضور والسكن فيهم يسدهم معا. «وذلك لأن روح الإنسان المستقيم تعلو كل شئ، وتصبح « صورة إلهية تماثل الله،» . وفى هذه الروح يتقدس خلال الخضوع لوصايا الناموس الحاكم على كل الأشياء الفانية والغير فانية ويصبح متفردا بذاتة. إنه يصبح ملك الأشياء الخيرة وخالقها، يصبح القانون الحق والقضاء الإلهى واللوغوس الأبدى، يصبح هو المخلص الواحد بصفة فردية فى كل إنسان وبصفة مشتركة فى الجميع.

بجب أن نلاحظ هنا أن هذه الفكرة التى تتكرر فى تعاليم ركليمان تتعارض مع تعاليم بولس الرسول بخصوص خلاص الإنسان الخاطئ.

(2) Strom VII, 12.

وهذا هو فى الحقيقة المولود الوحيد، والعلامة على الأب كلى القدرة، الذى هو الملك ذو الجلالة، والذى يطبع الغنوس بخاتم التأمل التام فى اتساق مع صورته الخاصة. وهكذا يصبح هناك صورة مقدسة ثالثة، وقد جعلت بقدر الإمكان مثل العلة الثانية ومثل الحياة الحقيقية، تلك الحياة التى نعيش خلالها الحياة الحقة» (١)

والجملة الأخيرة من هذا النص توحى بوجود تواز بين نظرية أفلاطون فى الفن (المقالة العاشرة من جمهورية أفلاطون) بوصفه نسخة عن نسخه للحقيقة، وبين المماثلة للمماثلة لله فى سلوك الروح. ونحن نجد نفس الفكرة عند القديس اثناثيوس (٢٩٥ـ٣٧٣) بابا الاسكندرية، الذى يقول بأن الإنسان يمكن مقارنته بصورة اللوغوس، لأنه صنع على صورة الله (٢). فهناك إذن حدود ثلاثة: الله، وصورة الله أو اللوغوس، وصورتنا عن الصورة. أما نظرية أفلاطون فهى مستمدة من نظريته فى المثل وفى فكرة المشاركة. فالحقيقة فى السرير أو فى صورة السرير هى نتيجة لعلاقة هذه الأشياء،، بمثال،، السرير. هذه العلاقة هى التى أسماها أفلاطون،، المشاركة،، أما المثل فقد قال عنها أفلاطون،، كل منها هو فى ذاته واحد... ولكنها تبدو فى كل مكان وكل منها يبدو كثيرا،(٣). فالواحد هو المثال، والمظاهر الكثيرة تشارك فيه. ويقول القديس أثناثيوس: «إن الإنسان اليقظ يتعرف على نوع من الجمال (أى مثال الجمال) ويستطيع أن يميز كلا من الجمال والموضوعات التى تشارك فيه» (٤). والواقع أنه ليس ثمة فارق بين كلام أفلاطون عن المثل والجزئيات وكلام كليمان عن «المخلص الواحد بصفة فردية فى كل إنسان وبصفة مشتركة فى الجميع». لقد ذهب E.M.Cornford فى كتابه «من الدين إلى الفلسفة» (٥) إلى أن نظرية المثل

(1) Strom VII, 16.
(2) De Incrnatione, XIV.
(3) Republic, 476.
(4) De Incaratione, XIV.
(5) F.M. Cornford, From Religion to philosophy (London, 1912).

تعود إلى أصول دينية. وبناء على هذا الرأى فإن تطبيق النظرية الأفلاطونية على التجربة الدينية يكتسب أهمية بالغة. ذلك بأنه يجعل الدائرة تكتمل فتمضى من الدين إلى الفلسفة ومن الفلسفة إلى الدين. يقول كرورنفورد Cornford عن المشاركة: «نفهم المشاركة واستحالة تفسيرها حينما ندرك أن هذه العلاقة التى تسمى «مشاركة» هى منذ البداية علاقة خفية لاعقلية وتتأبى على التحليل العقلى. فالمثال هو روح جماعية تتعلق بمجموعتها باعتبار هذه الروح نصف إلة كما يتعلق ديونيسيوس [1] بالمجموعة التى تعبدة. وقد اعتقد عابدوا ديونيسيوس أن الإله الواحد، أثناء قيامهم بطقوسهم الدينية السرية، يدخل فى كل منهم وفيهم جميعا، فيصبحون مشاركين فى الطبيعة الإلهية الواحدة التى تنتقل إليهم جميعا وتصبح حاضرة فى كل منهم. وهكذا ينبغى أن نفسر مصطلحات أفلاطون حين يتحدث عن علاقة المثال بالمجموعة التى تخصه»[2].

وسواء أكان كورنفورد على صواب أم على خطأ فى رد المثل إلى أصول دينية فإن التوازى قائم : فهناك إله واحد وعابدون كثيرون، وهناك مثال واحد وجزئيات كثيرة، وهناك مسيح واحد وأنفس مسيحية كثيرة. والواحد يوحد الكثير بواسطة علاقة المشاركة والحضور والعشاء الربانى.

خلاصة الأمر كما اتضح من هذا الفصل هو أن نفس المؤمن تخلص من الانقسام الداخلى، وتكافح لتبلغ حياة الوحدة فى المسيح. وهذه الحياة تتسم بالنقاء من الإثم، وبالسلام الداخلى فى المسيح، وبخدمة الله خلال الحياة كلها، وبالعمل حسب مشيئة الله على الأرض كما فى السماء. إن الخطة الكلية لخلاص المسيح تمتد إلى كل البشر عبر كل الأجيال، وتوحد الناس مع المسيح، ومن ثم توحدهم مع بعضهم.

كان ديونيسيوس عند هوميروس إله ترف الأشراف، وصار عند الأورفيه إله التضحية (يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص٦).

(2) F.M. Cornford, From Religion to philosophy, p.254.

الفصل السادس

حجاج كليمان ضد تعدد الآلهة

يهاجم كليمان فى كتاب الهادى Protrepticusالقول بتعدد الآلهة ويشير بصفة خاصة الى الديانات السرية. وهو يستخدم نفس البراهين التى استخدمها اثناغوراس صاحب الالتماس المرفوع الى الامبراطور مرقس اوريليوس سنة ١٧٧ ، وكذلك البراهين التى استخدمها القديس جوستين (١٠٣-١٦٧)، وذلك فى دفاعهما عن المسيحية باعتبارها الدين الحق، بيد أن لهجة كليمان فى براهينه قد تحولت من مجرد الدفاع الى الهجوم. وأهم نقد يوجهه كليمان لهذه الديانات هو قولها بكثرة من الآلهة وبخلود هذه الآلهة. إنه يرى أن من يؤمن بعدة آلهة وليس بإله واحد هو أشبه بابن الزنى الذى لايعرف من هو أبوه[١]. أما « عصبة الآلهة » فهناك ثلاثة باسم زيوس. وخمسة باسم أثينا، وكثيرون باسم أبوللو [٢]. لكن الإله الحق هو الله الأحد. ولا ينبغى الخلط بينه وبين مخلوقاته كما تفعل الأساطير وكذلك الفلاسفة[٣]. فينبغى التوجه الى الله وليس الى مخلوقاته. ولدى كل إنسان شئ من معرفة الحقيقة، وهى أن الله واحد وسرمدى وهو ألوهية متعالية.

يقول كليمان : « هناك ينبوع إلهى متدفق فى كل إنسان بدون استثناء، وهو موجود بصفة خاصةعند أولئك الذين يمضون حياتهم فى التفكير. وهم من ثمة يعترفون، حتى وإن كان ذلك رغم إرادتهم، بأن الله واحد، وأنه لم يولد، وغير قابل للفناء، وأنه موجود إلى الأبد هناك فى أعلى السماوات، لا يغفل أبداً»[٤].

---

(1) Prot. 25.
(2) Prot. 28.
(3) Prot. 68.
(4) Prot. 68.

وهذه المعرفة بالإله موجودة لدى أفلاطون الذى يسمى الله ملك الأشياء جميعاً ومقياس اتزان الأشياء جميعاً، ويقول عنه إنه يمسك ببداية الوجود كله ووسطه ونهايته(١). ولمة فلاسفة آخرون يمضون الى أبعد من ذلك بإعلانهم أن وحى الإله الواحد الحق يؤكد أنه الله(٢).

والوحدة التى ينسبونها الى الله لم تكن دائماً متعالية. فالفيثاغوريون بصفة خاصة يقررون أن الإله الواحد ليس خارج الكون بل فيه. والشعراء كذلك يقدمون الشهادة فى أشعارهم بأن الله واحد. يقول سفوكليس: « واحد، واحد فقط فى الحقيقة هو الله » (٣). ثم يأتى بعد ذلك الأنبياء ويمتازون عن سابقيهم بالوحى. فالكتاب المقدس يشجب عبادة الأوثان، ويعلن عبادة الله الأحد، الذى هو خالق كل الأشياء. فليس هناك إله آخر غيره « الرب هو واحد »، و « الرب إلهك تعبد، وهو وحده تخدم » (٤). ولكن رغم هذه الحقيقة التى صرح بها الكثيرون، ورغم الوعيد والوعد من الكلمة الإلهية، فإن الناس تجهل الهها وأباها.

وهنا يقدم كليمان عظة يدعو فيها الى ترك آلهة الوثنين، التى هى متعددة وشريرة. من أجل الواحد الخير، فيقول فيها : « لنسرع الى الخلاص والى المولد الجديد، لنسرع نحن الى التجمع معاً كرعية واحدة للموجود الأحد وبعد أن تتحد علينا أن نمارس الأعمال الخيرة لتكون وحدتنا خيرة، إن اتحاد الكثيرين فى واحد يخلق من الأصوات المتناثرة تآلفاً إلهياً، ويصبح

(1) Prot. 68, 69.
(2) Prot. 71.
(3) Prot. 74.
(4) Prot. 80.
ويقتبس هنا كليمان آيات من سفر التثنية الأصحاح السادس عدد ٤ وعدد ١٣ والأصحاح العاشر عدد ٢٠ تكرر كلها نفس المعنى « الرب إلهك تتقى وإياه تعبد ».

سيمفونية واحدة تتبع قائداً ومعلماً واحداً وهو الكلمة. ولا ينبغى أن نكف حتى نبلغ الحقيقة ذاتها وننادى « أبانا ». فهذا النداء هو الكلام الحق الذى يتلقاه الله بترحاب من أبنائه. وهذه هى الثمار الأولى لحصاد الله »[١].

ثم يمضى كليمان ليرد على اعتراضات الوثنيين الذين يقولون إنه ليس من المعقول أن نترك تراثنا الذى ألفينا عليه أباءنا، فيقول لهم إنه ليس من المعقول التمسك باعتقادات حمقاء عن الآلهة. يقول كليمان : « واضح لكل إنسان أن هذه الآلهة هى مجرد أحجار، بل أن هرمس نفسه هو تمثال من الحجر. وليست إلهاً له. سواء أكانت دارة القمر أم طفاوة الشمس، إلهاً، وليس قوس القزح إلهاً. وإنما هذه جميعاً ظواهر جوية أو متعلقة بالسحب. وكما أنه ليس اليوم أو الشهر أو السنة أو الزمن آلهة، كذلك ليس القمر ولا الشمس، وهما ما تتحدد به هذه الأزمنة، آلهة ».

وإذا لم يكن الرعد أو البرق ولا النار أو الماء ولا النجوم أو المذنبات آلهة، وكانت مع ذلك العناية الإلهية أمراً بينا، فلن يكون هناك بديل عن الاعتقاد فى الله الأحد [٢]. والإنسان الذى لا يرى ذلك يكون سلوكه أشبه بمن هو واقع تحت التخدير، ومن هبات الله أن يجعل الإنسان يفيق من هذا السبات ويعرف الله، كما يعرف أنه ليس الذهب ولا الحجر ولا الشجر ولا أى عمل أو معاناة أو مرض أو خوف يمكن أن تبدو بأنها آلهة، إنه لأمر مرعب أن يكون الإنسان غير قادر على رؤية الله أو سماعه. ويتسائل كليمان كيف لا يحزن ولا يتألم مثل هذا الإنسان الذى لا يشتاق لرؤية السماء وخالقها [٣].

(1) Prot. 88.
(2) Prot. 103.
(3) Prot. 105.

ويرى أن الوقت قد أزف ليكف الإنسان عن أن يسحف على الأرض كالحية، قاصراً اهتمامه وحبه على الأمور الأرضية، كما قد أزف الوقت ليرفع رأسه ويحدق ببصره نحو السماء[1].

وفى ختام كتاب « الهادى » يصور كليمان حالة القداسة للتوحد مع الله الأحد خلال اللوغوس الواحد لله، وفى هذه الخاتمة تأتى خلاصة قضية كليمان فى « الهادى »، التى هى الدعوة الى الاتحاد مع الله الأحد، الذى لدى كل إنسان شئ من المعرفة الفطرية به، والذى تحدث عنه الفلاسفة الشعراء والأنبياء، أما موضوعات العبادة الأخرى، كالآلهة وأنصاف الآلهة والأوثان، فقد نقدها لأنها متعددة وشريرة وأرضية وزائلة، بينما الله واحد وخير ومتعال وسرمدى، ويمكننا معرفة تفكير كليمان عن الله بالنظر الى الصفات التى ينتقدها فى الآلهة الكاذبة، مثلما يمكننا معرفته من وصفه الصريح للإله الحق.

وقد وصف كليمان وحدة الله، واللوغوس، والمؤمن فى هذه الخاتمة، فالله أحد وهو الوحيد الحق، والمسيح السرمدى هو الكائن الأعلى الذى هو الأب. وهو يدعو البشر جميعاً ليتخذوا مكانهم تحت الله الواحد، واللوغوس الواحد، فهو السمفونية والتآلف والنموذج الذى على الإنسان أن يصحح بموجبه تصوره لله.

ويمضى كليمان لينتقد المذاهب القائلة بإلهين، فيؤكد باستمراره على وحدانية الله فى العهدين القديم والجديد، وذلك ضد ديانات الهراطقة التى كانت تقول بوجود أكثر من إله، فالله الواحد هو نفسه الذى أعلنه الناموس من العهد الجديدا،٦١فى العهد القديم وهو نفسه الذى أعلنت عنه لبشائر

(1) Prot. 106.

لقد من العهد الجديد لقد كان اتباع مرقيون[١] يزعمون وجود تعارض بين التوراة والإنجيل، ويفصلون بين إله العهد القديم (التوراة)، ويقولون عنه انه قاسٍ جبار، وبين إله العهد الجديد (الإنجيل) ويقولون عنه إنه إله وديع حليم خير للغاية، وكليمان يوجه هجومه ضد أولئك الذين يفصلون بين العدل والخير - من حيث إنهم يرون أن إله العهد القديم عادل بينما إله العهد الجديد خير - ولذلك يقول كليمان بأن أتباع مرقيون لم يقولوا بأن الناموس شر، ولكنهم قالوا بأن الناموس عادل ثم فرقوا بين العدل وبين الخير[٢].

(١) مرقيون من أقطاب الغنوسية المسيحية. كان قد هبط روما من آسيا الصغرى حوالى سنة ١٤٠م. ولما شرع يعلم أقلق بال الرؤساء فنشر رسالة بين فيها معتقده. فكانت سبباً فى فصله من الكنيسة فشايعته جماعة وتكاثرت فأنشأ كنيسة أنتشرت أنتشاراً سريعاً فى المسيحية كلها. ودامت الى آخر القرن الرابع. وقد الح مرقيون على التفرقة بين اله العهد القديم واله العهد الجديد، وجمع فى رسالته « الأضداد » آيات متقابلة فى حرفها ليستنتج منها تغاير الإلهين والشريعتين. إله العهد الجديد هو الإله الأعلى، الإله الحق. الإله الأب. خالق العالم المعقول. أبو المسيح وإله المسيحيين. إله العهد القديم صانع العالم المحسوس. وإله اليهود. عنى بهم وقهر أعدائهم من أجلهم. الأول يعلم العالم المعقول والعالم المحسوس وصانعه. والثانى يجهل الأول جهلاً تاماً، فاستطاع أن يقول : أنا الإله الأوحد وليس فوقى إله آخر، ولم يعرف أنبياؤه شيئاً عن الإله الأعلى بما فيهم آخرهم يوحنا المعمدان ... الشريعة القديمة قائمة على أن العين بالعين والسن بالسن. والشريعة الجديدة هى العظة على الجبل. ولا صلة بين المسيح المخلص والمسيح الحربى الذى وعد به أنبياء العهد القديم الناطقون عن وحى الههم. ولكن المسيح جاء لتحقيق رسالة معارضة للمسيحية التى ينتظرها اليهود. والواقع أن جميع الغنوسيين الهراطقة كانوا ينبذون التوراة نبذاً تاماً، ويقبلون من بين الأناجيل والرسائل ما يروقهم، ويحذفون مما يقبلون الفصول والآيات المناقضة لآرائهم (يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، عدد ١٠٨ فقرة ب، وفقرة جـ).

(2) Strom. 11, 39.

والواقع أن كليمان لم يكن هو الوحيد فى هذه الفترة الذى يدافع عن وحدة الألوهية، فترتوليان (١٥٥-٢٢٠م)، وهو من مجموعة المحامين عن الدين، يقول فى كتابه « ضد مرقيون » إن الجدل كله كان ينصب أساساً على موضوع واحد، وهو مسألة العدد، وهل يمكن قبول القول بإلهين، ثم يقدم حكمه وهو أن لا إله إن لم يكن الإله واحداً، وأن الموجود الأسمى بالإطلاق لابد بالتالى أن يكون فريداً وليس له كفء أحد، وإلا لبطل أن يكون الأسمى[١].

يبدأ هنا كليمان بعرض الاعتراضات التى قيلت على خيرية الرب معتمدة على فكرة العقوبة والتهديد والخوف، ويرى أن هذه الاعتراضات ترجع الى سوء فهم لفكرة « الخوف » من الرب، وإلى نسيان حبه المتمثل فى كون الكلمة صار إنسانا. فالرب أو الله لا يكره شيئاً فى الوجود، والرب والله هما واحد وهو الله، والله يحب مخلوقاته، ولاسيما الإنسان الذى هو أحسن المخلوقات، اذ هو موجود يحب الله، فالله والكلمة يحب البشر. ومن يحب يريد العون لموضوع حبه، ومن يقدم العون خير ممن لا يقدمه، وبالتالى فالخير يقدم العون، والله يقدم العون والرعاية للبشر، فالخير والعادل هما خير فى ذاتهما ويتساويان فى الامتداد عبر الزمان والمكان، ويتعادلان من جميع النواحى.

فإن كان الرب يحب البشر، وكان خيراً كيف يمكن أن يغضب وأن يعاقب؟[٢] إنه يفعل ذلك من أجل أن يقود ابناءه الى الصواب وليشفعهم من أهوائهم، فهو يجعل الأشياء جميعاً تشارك فى التوجيه نحو هدف الخلاص والسلامة الأبدية. فاللوغوس هو بمثابة القائد الذى يتخذ اجراءات

(1) Tertullian, Adversus Marcionem 1,3.
(2) Paed. 1, 64.

تأديبية لصالح من هم تحت إمرته[١]. والتأنيب قد يأتى من عدو كاره أو من صديق مخلص، وواضح من كونه قد تألم من أجل البشر أن الرب لا يعنفنا أو يؤنبنا كأننا أعداء[٢].

ويلخص كليمان برهانه على النحو التالى. الله خير - وهذا باتفاق الجميع. ونفس الإله عادل، يقول الرب فى إنجيل يوحنا الأصحاح السابع عشر عدد ٢١ إن الله واحد، إنه واحد وأعلى من صفة الواحدية ذاتها، واستخدام الضمير « أنت » فى هذا الأصحاح « أنت أيها الأب » قد قصد به تأكيد وجوده اللازمانى : فهو وحده الكائن حقيقة والذى كان والذى سيكون والحاصل فى الأزمنه الثلاثة كلها على أسم واحد هو الموجود Who is (هو أون o w v)[٣]. هذا الإله نفسه عادل، لأنه قد جاء وصفه فى نفس الأصحاح عدد ٢٥ بأنه الأب العادل، فالله الذى يضع البعض عن يمينه والبعض عن يساره من حيث هو أب إنما هو خير ويسمى بالخير، ومن حيث هو ابن، أى الكلمة فى الأب، يسمى عادل، وفكرة الموازنة هنا ترتبط بفكرة العدل، فهناك تعادل فى الحب والقدرة المتبادلين بين الأب والأبن، فالله يظهر المسيح كتجسد للتعادل التام والعدل التام، ونحن نعرف الله عبر الابن عن طريق التعادل التام، والله يعادل الرحمة والعقاب، وكلاهما يهدف لغاية واحدة هى خلاص البشر.

وقد تحدثت الكلمة عن الأب بصفته خيراً، وكذلك تحدثت عنه بصفته خالقاً. وكل الناس تقر بأن الخالق عادل، وإذن فمن كلمات اللوغوس نفسه يتبين أن الأب نفسه خير وعادل، ان التطابق بين الأب والخالق وبين العادل

---

(1) Paed. 1, 65.

(2) Paed. 1, 66.

(3) Paed. 1, 71.

والخير يتأيد أكثر على النحو التالي : « الله واحد رغم أن قدرات عديدة تعلن عنه »[(1)]. ويستخلص كليمان من ذلك « انه من البين حقيقة أن إله كل الأشياء واحد فقط، وخير، وعادل، وخالق، وابن في الاب يتمجد الى الأبـد »[(2)].

وليس هناك شئ غير متسق في فكرة أن المخلص يتحدث بقسوة في حبه. فهذه القسوة هي العلاج الذي يقدمه الحب الإلهي فيؤدي بنا الى التواضع والحياء. ومن الأفضل أن نسبب للنفس قليلاً من الآلم من أن نتركها تموت الى الأبد، ويمضي كليمان في الفصول التالية ليصف نشاط « المؤدب » في هذا الصدد. لكن الذي يهمنا هنا هو البرهان الذي ينتهي به هذا الفصل، إن غضب الله (الذي وجه اليه مرقيون نقداً شديداً) إنما هو علامة على حب الله. فالله نزل الى مرتبة الانفعال من أجل البشر، « ولكن نفس شعور الغضب ملئ بالحب للبشر . وفي هذا الحب ينزل الله الى مرتبة الشعور لأجل البشر، ولأجل البشر أيضاً صار لوغوس الله إنساناً »[(3)].

ولنا الآن أن نتساءل أين تكمن قوة الميتافيزيقا أو الفلسفة اللاهوتيه عند كليمان ؟ وماذا كان في وسعه أن يقول مما كان يستوجب على الفلاسفة في عصره أن يسمعوه ؟

بهذين السؤالين نصل الى ختام عرضنا لفلسفة كليمان اللاهوتيه. إن المشكلة التي شغلت فلسفة ذلك العصر كانت مشكلة صدور الكثير عن

---

(1) Paed. 1, 74.

(2) Paed. 1, 74.

في الأصل اليوناني الأب العادل لذلك ترجمها G. W. Butterworth في كتاب Clement of Alexandria (London 1919) بكلمة Just وفي الترجمة الانجليزية للتوراة الأب الصالح Righteous وفي الترجمة العربية الأب البار.

(3) Paed. 1, 74.

الواحد. لقد رأى الفيثاغوريون « أن المبدأ الأول لكل الأشياء هو الواحد، وعن الواحد جاء ثان غير محدد كمادة للواحد الذى هو علة، وعن الواحد والثانى غير المحدد جاءت الأعداد ... ومن الأعداد يأتى الكون »[1]. فكل شئ جاء من الواحد، أما بارمنيدس فقد أعترض بأن لا شئ يمكن أن يأتى من الواحد، « لأنه ساكن فى حدود قيوده الصارمة، تمسك به الضرورة الطاغية داخل الحدود التى تحيط به »[2]. ويمكن أن نعد البرهان الذى يقدمه أفلاطون فى الفرض الثانى الذى جاء فى محاورة « بارمنيدس » بمثابة اجابة على بارمنيدس، وبياناً للأسباب التى قال من أجلها الفيثاغوريون، بتطور الكثير من الواحد [3]. أما نومينيوس من القرن الثانى للميلاد فقد تنبه للمشكلة التى رأيناها عند أفلوطين فى الفصل الثالث (معرفة الله)، وتصور مثل أفلوطين أنه يمكن حل المشكلة عن طريق قدرة الله العظيمة، وهو يعزو وجهة نظره الى الفيثاغورية.

أما عند كليمان فإن الله الأب الواحد المتعالى هو العلة الأولى، ولايعنى ذلك عنده مجرد أن الله يبدأ العمل أو انه السبب فى حمل تابعيه على ايجاد العالم، لقد كان مثل هذا الحل للمشكلة شائعاً، وكان بمثابة محاولة لعبور الفجوة بين الواحد واللاواحد، بينما يرى كليمان أن الواحد، الذى هو فائق الوصف، هو بالتأكيد علة الأشياء الموجودة وعلة الوجود [4]. وأنه يسمى

---

(1) F. M. Cornford, Plato and Parmenides (London 1930) P. 3.

(2) F. M. Cornford, Plato and Parmenides . P. 42.

(3) F. M. Cornford, Plato and Parmenides . P. 204. and the Parmenides of plato trans. by A. E. Taylor (Oxford, 1934), P. 137.

(4) Strom. V, 81.

بالخالق [1]. إن ابن الله الذى هو « شئ واحد من حيث هو كل الأشياء » يسمى بالعلة الثانية [2]. والخالق لكل الأشياء [3]. ولن تكون هناك بالتالى مشكلة فى صدور أشياء كثيرة من الواحد الذى هو أيضاً الكل.

ولكى تكون أى عملية عليه أمراً مفهوماً يلزم أن يكون المعلول متضمناً على نحو ما مسبقاً فى العلة، وذلك تحقيقاً للمبدأ لا شئ يأتى من العدم ex nihilo nihil fit. كيف يمكن اذن لشئ واحد أن يكون علة لأشياء كثيرة ؟ إذا لم يكن هناك نوع آخر من العلة خلاف تلك التى تتضمن معلولها، فإن الواحد لن يكون عندئذ علة الكثير، ومع ذلك فالفيثاغوريون والأفلاطونيون يتفقون بصدد فكرة أن الواحد هو علة الكثير فهل هناك نوع آخر من العلة لا تتضمن معلولها وتكون بالتالى علة فارغة. « فارغة » متميزة عن العلة « الممتلئة » ؟ يرى كليمان أن مثل هذه العلة موجود، وأنها الله، وأن عمله غير قابل للتفسير، وبهذا يبدو أن المشكلة لم تحل بل بدت غير قابلة للحل.

يمكن تشبيه الفارق بين العلة التى تتضمن معلولها والعلة التى لاتتضمن معلولها بالفارق بين نوعين من الشعراء أو نوعين من الموسيقيين، فهناك شعراء يقولون إن القصيدة تصدر عنهم بصورة فورية دون أن يكون فى ذهنهم تخطيط مسبق لها، وآخرون يمتلئ ذهنهم أولاً بالقصيدة ومعانيها ثم يخرجونها بعد ذلك فى صيغتها النهائية، كذلك هناك موسيقيون مثل Schubert فرانس شوبير النمساوى (١٧٩٧-١٨٢٨) الذى تميز بتأليف مقطوعاته الموسيقية على نحو فورى وتلقائى دون أى تخطيط مسبق. فى هذه الحالة

(1) Strom. V, 82.
(2) Strom. VII, 16.
(3) Paed, III, 99-100.

نقول إن أ هى علة ب دون أن يترتب على ذلـك أن تكون أ متضمنه لـ ب .

وهناك موسيقيون مثل Mozart اماديوس مـوتسـارت (١٧٥٦-١٧٩١) النمساوى الذى كان يخطط مسبقاً لتأليفاته الموسيقية. فهو يقدم ألحاناً وجدت من قبل فى ذهنه. وفى هذه الحالة نستطيع أن نقول إن أ هى علة ب ويترتب على ذلك أن أ تتضمن ب.

ويستخدم فيلون [١]. تشبيهاً مماثلاً لهذه الحالة الثانية ، حين يرى أنه اذا أراد ملك أن يبنى مدينة فإنه يلجأ الى المهندس، وهذا بدوره يخطط مسبقاً فى ذهنه، ثم على الورق، ثم يبدأ فى البناء بواسطة عماله، المهندس عند الله هو اللوغوس الذى خلق العالم بموجب الأمر الآلهى. وقبل أن يخلق العالم خطط له فى عقله ثم أنجزه، وعقله هو العقل الإلهى، وعقل الله ذاته، والخطة هى عالم المثل الذى توجد فيه كنموذج للعمل، فالخلق تم فى العقل، هذا التشبيه وكذلك السابق يمكن أن يفسر معنى العلة التى تتضمن معلولها، وهذا المعنى عن العلة هو نفس المعنى الذى يرى كليمان أنه يمكن فى حدوده أن نقول إن اللوغوس وليس الله خلق بموجبه العالم.

إن السمة الرئيسية للنوع الأول من العلة هو امتناعها على التفسير وغموضها. وحديث كليمان عن الخلق من عدم ex nihilo، مثل حديثه عن الواحد، ليس وصفاً علمياً يفسر كيف أن الله علة للأشياء، فالخلق كما يتصوره كليمان هو أن الأشياء تأتى الى الوجود على نحو غامض مبهم لا لشئ إلا لأن الله أراد ذلك، وقد أدرك كليمان أن إدخال اللوغوس أو أى أداه أخرى يستخدمها الله لن يقدم الحل لسر الخلق، ولذلك بقى الله العلة القصوى لكل الأشياء على نحو فريد لا يمكن تفسيره.

---

(١) فى كتابه فى خلق العالم : راجع إميل برهييه : الآراء الفلسفية والدينية لفيلون الاسكندرى.

الفصل السابع

صـــــلاح اللـــــه[1]

الله عند كليمان هو الإله الوحيد الصالح صلاحاً تاماً، ورغم أننا إذا أردنا التحدث عنه بدقة لن نجد اسماً أو صفة يمكن أن تكون ملائمة له، إلا أن الأسماء التى يتجه العقل الى استخدامها على الله، على الأقل كنقطة ارتكاز، هى « أسماء صالحة »[2]. واستخدام أسماء صالحة عند الحديث عن الله، الذى هو فائق الوصف، إنما يعنى أننا نصفه بأنه صالح، بينما لايجوز وصف الله وصفاً مباشراً.

وصلاح الله فريد ومتعال. ولكنه مع ذلك فعال وهو مصدر كل صلاح آخر. إنه فريد لأن الله واحد، وقد أورد كليمان مرات عديدة اجابة المسيح على الشاب الغنى والتى جاءت فى إنجيل متى الإصحاح التاسع عشر عدد ١٧ « ليس أحد صالحاً إلا واحد هو الله ». وفى بعض هذه الإحالات أشار كليمان صراحة الى أن صلاح الله فريد، « لكونه صالحاً يسمى بما يكون عليه وحده، أى الصالح »[3]. وفى إحالات أخرى يقرر أن الله الذى هو صالح هو فريد وواحد[4]. وهذا يتضمن أن صلاح الله فريد، اذ لو كان

---

(١) كلمة «صلاح» هى التى وردت فى الترجمة العربية للكتاب المقدس. أما الترجمة الانجليزية فاستخدمت كلمة Goodness. والترجمة الفرنسية استخدمت كلمة La Bonté التى ربما تكون أدق فى أداء المعنى لأنها تتضمن الطيبة والخير، وهذا ما قصدت اليه الكلمة الأصلية التى وردت فى النص اليونانى عند كليمان أجاثوتيس .àyapotns

(2) Strom. V, 82.

(3) Paed. 1, 71.

(٤) المؤدب : المقالة الأولى، فقرة ٧٤ (ضد أتباع مرقيون) والطنافس : المقالة السابعة، فقرة ٣٩ (ضد عابدى أنصاف الآلهة)، وكذلك الطنافس: المقالة السابعة فقرة ٥٨.

صلاحه نفس صلاح الأشياء الأخرى لما كان فريداً من جميع الاعتبارات، وفي بعض النصوص يشير كليمان الى صلاحه الفريد من حيث هو المخلص الوحيد للبشر [١]. وعدم معرفة الله تعني الحرمان من الصلاح وبالتالي الموت. أما معرفة الأب الواحد الصالح فتعني الحياة الأبدية والمشاركة في قدرة الخلود، فالله وحده صالح وهو وحده مخلص [٢]. وقد أشار كليمان في الطنافس، المقالة الثانية الى قول فالنتين [٣] عن الله الواحد الصالح بأنه ظهر بواسطة الابن، وخلال الابن فحسب يمكن للقلب أن يصبح نقياً [٤].

وصلاح الله يتعالى على صلاح الأشياء الأخرى على نحوين : فأولاً هو مثل كل صلاح حقيقي صلاح باطني، فهو ليس وسيلة لغاية وليس صلاحاً من أجل هدف معين، وإنما هو صلاح في ذاته، وثانياً هو صلاح فعال من علٍ، فهو يعمل الصالح لنا من حيث أب وراع وملك، فهناك ضرب من العناية الإلهية في العالم، وضعها الله في العالم وقضى بأن تكون على هذا النحو.

وإذا كان كليمان قد بين على نحو ضمني أن صلاح الله باطن، وذلك في كل مرة يصف فيها الله بأنه صالح وأنه غاية، فإنه قد عبر عن ذلك صراحة في المقالة الأولى من المؤدب (الفصل الثامن)[٥]. إن من يعمل

---

(1) Strom. V, 63.
(2) Strom. VII, 41.
(٣) فالنتينوس من الغنوسيين المسيحيين. ولد في شمال مصر وتعلم بالاسكندرية وعلم بها ثم قصد الى روما وأقام بها من سنة ١٣٦ الى سنة ١٦٥. وهناك انشق على الكنيسة وكون شيعته. وقد كان لدى فالنتين تصور شامل غنوسي للكون وكان فكره ذا طابع ميتافيزيقي.
(4) Strom. II, 114.
(5) Paed., I, 62.

الصالح أفضل ممن لا يعمله، وليس هناك أفضل مما هو صالح، وإذن فالصالح يعمل الصالح، والله صالح، فالله يعمل الصالح. والصالح، من حيث هو صالح، لا يعمل شيئاً آخر سوى الصالح، وإذن فالله، الذى هو صالح تماماً، يعمل الصالح بكل طريقة ممكنة. وصلاح الله الفعال هو أفضل أنواع الصلاح، إذ يعنى الرعاية والعون، بيد أن ما هو صالح لا يسمى صالحاً لأنه حاصل على فضيلة تقديم العون، أعنى لأنه يعمل أشياء صالحة، ولكنه، مثل العدل، يسمى صالحاً لأنه صالح فى ذاته. أما ما هو وسيلة نافعة فهو صالح بمعنى آخر مختلف، إذ هو صالح لأنه يعمل الصالح. وبعبارة أخرى ينبغى أن نفرق بين القضيتين الآتيتين :

١- « الله الصالح » يترتب عليها « الله يعمل الصالح بكل طريقة ممكنه ».

٢- « الله يعمل الصالح بكل طريقة ممكنه » لا يترتب عليها « الله صالح ».

فالقضية الأولى لايصح عكسها. فما هو صالح مفيد، ولكنه ليس صالحاً لأنه مفيد، وإنما هو صالح فى ذاته، فالله صالح صلاحاً باطنياً مطلقاً.

أما صلاح الله من حيث هو يتعالى ويتجاوز صلاح الأشياء الأخرى فيكمن فى أسلوب عمله، فبموجب كماله لابد أن يكون صلاحاً فعالاً تدعو اليه الرعاية الشخصية والإهتمام الشخصى بموضوعات إحسانه.

يقول كليمان : « ليست المسألة إن الله يظل مقدساً وأبدياً وخالياً من الاضطراب وغير مسبب له لأنه صالح صلاحاً جوهرياً، ولكن لأنه يعمل الصالح على طريقته الفريدة، ولأنه موجود، وكذلك يصير الإله والأب الصالح بالإحسان المستمر، فإنه يظل دون تغير فى هويته مع الصلاح، إذ ما فائدة الصلاح إن لم يكن فعالاً وإذا لم يعمل الصالح ؟ »[1] .

---

(1) Strom. VI, 104.

كذلك لا يعمل الله ما هو صالح بموجب الضرورة، وإنما هو يختار أن يقدم العون للذين يختارونه [١] . فعنايته ليست شيئاً خاضعاً معداً لراحتنا، وليس الله تابعاً لنا ملزماً بالسعى لتقديم خدمات مرضية لنا. إن صلاح الله يعمل من علٍ وليس من أسفل. وما تقوم به العناية الإلهية من تدبير متصل لشئون العالم هو نتيجة لرحمة الله بنا فى ضعفنا.

وصلاح الله ظاهر فى حبه للبشر ورعايته لهم حتى حين ينفصلون أو يغتربون عنه [٢] . لقد ظهر هذا الصلاح فى الناموس [٣] كما ظهر فى الفلسفة [٤] . وهو صلاح لا يوصف. ويسعى دائماً لأن يمضى بطبيعة الأشياء الى ما هو أفضل. إن هدف الله الدائم هو خلاص البشر، ولهذا فإن الله الصالح أرسل الراعى الصالح [٥] . وجدير بالملاحظة أن إله المحبة يجد مكاناً أعظم فى تفكير كليمان عن الواحد المجرد. فإن عمل الصالح هو العمل الوحيد لله [٦] . وهذا لا يعنى أن اللاهوت الإيجابى عند كليمان يستبعد لاهوته السلبى، فكلاهما مهم وله عند كليمان دوره الخاص.

وصلاح الله هو صلاح كامل وتام. ولم يكن أى أنسان صالحاً بهذا المعنى الشامل سوى الله – الإنسان. قد يكون الإنسان كاملاً فى تقواه أو فى صبره أو فى غير ذلك. ولكنه لن يكون كاملاً من جميع النواحى، يقول كليمان : « لا أعرف عن أى إنسان أنه كان كاملاً من جميع النواحى معاً ... إلا هو وحده الذى من أجلنا قد تأنس »[٧] . وعلينا نحن أن نسعى

---

(1) Strom. VII, 42.
(2) Strom. II, 74.
(3) Strom. II, 86.
(4) Strom. VI, 159.
(5) Strom. 116.
(6) Strom. VI, 159.
(7) Strom. IV, 130.

جاهدين. كما يقول القديس بولس الرسول، لأن نكون ممتلئين من المسيح. فالهبات الروحية عديدة. ولكن الذى يعمل كل شئ خلالها كلها هو الروح القدس الواحد [(١)].

وهذه الفكرة الأخيرة قد عبر عما يماثلها القديس توما الاكوينى. فصلاح الله عند القديس توما هو وحدة وحيدة وبسيطة. يقول القديس توما الأكوينى فى « الخلاصة ضد الأمم » : « ان المخلوقات لا تكتسب الصلاح كما هو عند الله، بالرغم من أن كل واحد منها يقلد الصلاح الإلهى بحسب أسلوبه الخاص، فالصلاح الإلهى بسيط لأنه كل شئ فى واحد ... وبعبارة أخرى إن صلاح المخلوقات لا يطاول صلاح الله، لأن الله هو فى نفس وجوده صلاح يبلغ حد الكمال المطلق، بينما المخلوقات يكون كمالها لا فى شئ واحد وانما فى عدة أشياء، لأن ما هو متحد فى الأعلى متعدد فى الأدنى » [(٢)].

والكمال الذى يدعونا اليه الرب لا يرتفع الى مستوى التماثل التام مع كمال الله، علينا أن نكون كاملين كالأب وذلك بأن نغفر لمن يسيئون الينا، وبأن نعيش بغير إنفعال Apathie [(٣)] . وقد يكون الطبيب أو الفيلسوف أو الغنوسى كاملاً،ولكن لا واحد من هؤلاء مهما كان عظيماً يمكن أن يقال عنه إنه يماثل الله [(٤)] . فكليمان يرفض تماماً تعاليم الرواقية التى كانت ترى

---

(1) Strom. IV, 132.
(2) St. Thomas Aquinas : The Summa Contra Gentiles, Book III, ch. xx.
(٣) الكلمة واحدة فى الانجليزية وفى الفرنسية واصلها يونانى مكون من النافية وباثوس الانفعال.
(4) Strom. VII, 88.

أن الفضيلة فى الإنسان وفى الله واحدة. فليس فى قدرة إنسان أو إمكانه أن يصبح كاملاً كمال الله، أما الكمال الذى يريده الله لنا فهو أن نطيع ما جاء فى البشائر وأن نحيا جياة بريئة [1] .

إن الله صالح بمعنى متفرد، ومع ذلك فثمة قدرات كثيرة تعلن عن صلاحه [2] . وإذا كان من البين أن الله، الذى هو إله كل الأشياء، هو واحد، أحد، وصالح، وعادل، وخالق، وهو الابن فى الأب [3] . فإن حكمة وصيته تأخذ أشكالاً متعددة، كما أن الطرق التى يقود بها البشر للخلاص هى أيضاً متعددة [4] . فصلاح الله الخالص والكامل يعبر عن نفسه بطرق مختلفة ليلاقى احتياجات البشر المتنوعة، إن صلاحه يعنى أنه عادل ومحب ورحيم. وهذه أشكال أو صيغ لصلاحه تتعدد من حيث إن حاجاتنا متعددة.

يقول كليمان : « حين نمرض نحتاج لمن يشفينا، وحين نضل الطريق نحتاج لمن يهدينا، وحين تصيب أبصارنا غشاوة نحتاج لمن يقودنا فى النور، وحين نشعر بالعطش نحتاج لينبوع الحياة الذى يزيل العطش الى الأبد. إن الميت يحتاج للحياة، والقطيع يحتاج للراعى، والأطفال تحتاج للمعلم. ولكن البشرية كلها تحتاج للمسيح »[5] .

إذا كان الله صالحاً على نحو ما تبين لنا تحتم علينا أن نتسائل من أين إذن يأتى الشر ؟ إن محاولات كليمان لاثبات وجود العناية الإلهية قليلة، فإن الجاهه العام هو أن التساؤل عن العناية ينبغى أن نقابلة بالعقاب وليس

---

(1) Strom. VII, 88.
(2) Paed. I, 74.
(3) Paed. I, 133.
(4) Paed. I, 133. And Strom., VI,106.
(5) Paed. I, 83.

بالحجة [١] . ومع ذلك فهو يقدم في المقالة السابعة من الطنافس حجة استنباطية تستبعد كل الاحتمالات الأخرى، يقول كليمان فى هذه الحجة بأن الله إما أنه يراعى البشر جميعاً وإما إنه لا يرعاهم. وإذا كان لا يرعاهم فإن هذا يعنى إما إنه غير قادر على ذلك وإما أنه غير راغب فى ذلك. الاحتمال الأول كاذب لأن الله كلى القدره. والاحتمال الثانى كاذب ل الله صالح، كما أنه ليس من صفاته الكسل. وإذن فليس صحيحاً أن الله لا يراعى البشر جميعاً، وإذن فالله يرعى بالفعل البشر جميعاً [٢] . ومن ناحية أخرى ان المسيحى لا يتأدى الى الايمان بالعناية الإلهية من النظر فى العالم. فليس هناك برهان استقرائى. وإنما هو يعجب بالخلق. ومن ثمة يؤمن بالعناية عندما يسمع بها [٣] .

والعناية الإلهية تعنى سبق المعرفة وسبق العلم، كما تعنى ممارسة الإحسان. وليس هناك حد للعناية الإلهية. ولابد أن يكون للفلسفة هدف حين تقول بالواحد الذى يعرف حتى أن يحصى عدد شعر رؤوسنا [٤] . ويمكن ان ندرك مدى اتساع عناية الله حين نعلم بصفة خاصة نزول الرب الى مثوى الاموات ليتيح لمن ماتوا قبل مجيئه الى الأرض نفس الفرص التى أتيحت لغيرهم [٥] .

لبقد زخر عصر كليمان بإثارة مشكلات كانت ملحة فى ذلك الوقت وهى : طبيعة العناية، ومشكلة الشر، ومعاناة الأبرياء، ودلالة آلام البشر، وكان للرواقيين ولغيرهم من الفلاسفة آراؤهم المختلفة حول هذه الموضوعات. وقد

---

(1) Strom. V, 6.
(2) Strom. VII, 6.
(3) Strom. VII, 60.
(4) Strom. VI, 153.
(5) Strom. VI, 48.

أدت هذه المشكلات بالغنوسيين الى القول بآراء عدت بدعاً وهرطقة [١] . مما ألزم الكنيسة بأن تقدم الحلول التى تعدها صحيحة. وقد شكلت مشكلة الشر صعوبة شعر بها كليمان وغيره من المسيحيين فى وقته. فآلام الاستشهاد كانت بمثابة اعتراض لا يمكن تذليله على حب الله. فكيف يمكن إقناع الناس بأن من الأفضل لهم أن تقترن لديهم الحياة الصالحة بشرور الاضطهاد؟ وكيف يحدث الشر في عالم تحكمه العناية الإلهية ؟ ولماذا لم يفعل الله شيئاً فى ذلك، وإذا كان قد فعل فما الذى فعله ؟ هذان الموضوعان : مأساة الاستشهاد في المسيحية وأقوال الغنوسية الثنائية. جعلا مشكلة الشر تبدو لكليمان مشكلة عويصة وملحة.

لذلك تناول كليمان هذه المشكلة فى الطنافس (المقالة الرابعة الفقرة الثانية) يقول كليمان : « إن السؤال الذى يوجه للمسيحيين هو الآتى : إذا كان الله يرعاك فكيف يقع عليك الاضطهاد، وينفذ فيك حكم الموت ؟ هل يتخلى عنك الله لكى تموت ؟ » [٢] . ويقدم كليمان الرد بقوله : إن الرب لا يريد لنا أن نتألم على هذا النحو. ولكنه قال مسبقا ان هذه الاشياء سوف تحدث، ونحن حين نتألم مع المذنبين بحق. فإن عقابهم العادل يوضح لنا أن عقابنا هو بغير حق، ويكشف عن صلاحنا. فظلم القاضى الذى يديننا لا يعكس عناية الله، لأنه حر وليس مجرد دمية تحركها العناية، وهو حين يديننا انما يدين فى الواقع نفسه ويحكم عليها. إن الاضطهاد يقع علينا لا لأننا ارتكبنا عملاً خاطئاً، وإنما لأنهم يفترضون أن إيماننا المسيحى هو خطيئة ضد الحياة [٣] .

---

(١) مثل القول بإله الخير وإله الشر.

(2) Strom. IV, 78.
(3) Strom. II, 283.

ويمضي كليمان الى السؤال التالي وهو : « لماذا لا يقدم لك العون حين يقع عليك الاضطهاد ؟ ». وهو يجيب على هذا السؤال بتساؤل آخر إذ يقول « كيف يمكن للمسيحيين أن يعتبروا ما يلاقونه تعذيباً، إذا كان هذا التعذيب الذي ينتهي الى الموت يخلصهم من الحياة ويصعد بهم الى الرب؟» وهو تساؤل ينبغي الوقوف عنده. ذلك أن هذه الدعوى الغريبة لقبول التعذيب والاستشهاد قد جاءت على لسان كثير من رجال الكنيسة الشرقية والكنيسة المصرية بالذات. ولعلنا نجد عند فرويد تفسيراً سيكولوجيا لها اذ اعتبرناها نوعاً من المازوكية التي نجد لها ملامح عديدة في كثير من نواحي الحياة المصرية كالأغاني التي تفرح بالحزن والألم وتتغنى به. ثم هي دعوة تستحق أن تدرس دوافعها دراسة متعمقة لأنها تتردد على ألسنة رجال الدين أيا كان الدين الذي يؤمنون به. وهي تأخذ صيغاً مختلفة تحاول تبرير المظالم وحمل الإنسان على قبولها من حيث هي قضاء إلهي، وقد مضى كليمان في تأكيد هذه الدعوى الى أقصى حدودها حين رأى بأننا ينبغي، إذا أردنا أن نتخذ الموقف الصحيح. أن نكون ممتنين للذين يضطهدننا لما يقدمونه لنا من خدمات وأننا لو علمنا جميعاً الحقيقة لمضينا جميعاً مندفعين الى طريق المسيح والى طريق الاستشهاد. وعندئذ لن يكون المختارون قليلين، إن إيماننا يكشف عن عدم إيمان الآخرين ويوجه لهم التأنيب. لقد عرف سقراط أن الموت لمن يؤذيه، وبالمثل نعلم أن الرب هو عون لنا، وأن أرواح الصالحين هي في أيدي الله. ولن يلحقها هناك أي أذى.

في الفصل الثاني عشر من المقالة الرابعة من الطنافس [1] يعرض لنا كليمان ما ذهب اليه باسيليدس بخصوص هذه القضية - قضية صلاح الله وعلاقته بما يصيب الإنسان من شر. فباسيليدس لم يقدم حلاً لمشكلة البرىء

(1) Strom. IV, 81.

الذى يعانى التعذيب، وإنما ادعى أن كل من يقع عليه التعذيب لابد أن يكون آثماً، فالشهيد لابد أن يكون قد أثم دون وعى منه بذلك أو فى حياة أخرى وإذا لم يكن قد أثم فلابد أن مبدأ الإثم كامن فيه أو أنه تمنى أن يأثم، يقول باسيليدس : « سوف أقول أى شئ ولا أصرح بأن العناية الإلهية شريرة ». ويعترض كليمان متسائلاً أى نوع من العناية الإلهية تلك التى تعمل فى المعاناة من أجل الخطيئة، بينما المعاناة تعتمد على أختيار الشهيد ؟ إن الإنسان إذا أختار أن ينكر ايمانه وأن يتجنب الاستشهاد، فإن عمل العناية الإلهية لا يتحقق، وتبقى آثامه وخطاياه بدون عقاب، ويرى كليمان أن باسيليدس قد أله الشيطان حين رد عمله الى العناية، كما أنه قد جعل المسيح آثماً بتقريره أن كل من يتألم استشهاداً يتألم بسبب آثامه، وإذا كان الاستشهاد عقاباً على خطيئة، فإن معنى ذلك أن الإيمان الذى من أجله يموت الشهيد يشارك فى عقابه، ان نظرية باسيليدس مليئة بمثل هذه النتائج المتناقضة والمحاله. وليس هناك مكان فى مذهبه لإيمان الشهيد، وحبه لله، وثباته فى التحمل، وحياته الصالحه، وإطاعته لإرادة الله.

ولايقتصر كليمان على انتقاد باسيليدس وإنما هو يحدد المشكلة ثم يقدم اجابته عليها، ويمكن صياغة المشكلة على النحو الآتى . الله لم يشأ أن يتألم المسيح وكذلك الشهداء. ومع ذلك فلاشئ إطلاقاً يحدث بغير إرادة الله، واجابة كليمان على هذه المشكلة تجئ فى ثلاثة براهين : يقول كليمان فى **البرهان الأول** : « إن الحل الوحيد الباقى الممكن هو، بعبارة موجزة، أن مثل هذه الأشياء تحدث دون تدخل الله. وهذا وحده يصون العناية الإلهية وصلاح الله ولا ينبغى أن نعتقد بأن الله يسبب بالفعل. ما يصيبنا من محن،

فهذا ما لا يمكن التفكير فيه. ولكن ينبغي أن نقتنع بأنه لا يمنع أولئك الذين يسببون لنا المحن »[1] .

هنا يفرق كليمان بين ما يسببه الله وبين ما يحدث دون تدخل الله. فلايتفق مع العناية الإلهية وصلاح الله أن يكون الله علة الشر. ولكن كذلك لا يتناقض مع العناية الإلهية وصلاح الله أن تحدث الأشياء الشريرة دون تدخله. فالأشياء الصالحة يحدثها الله والأشياء الشريرة تحدث بغير تدخله.

هذا الحل الذى يقدمه كليمان كان مثار تساؤل أثناء حياته. وقد كان كليمان على وعى بما يتضمنه من صعوبات. ففى الطنافس (المقالة الأولى الفصل السابع عشر)[1] يتحدث كليمان عما جاء فى الفلسفة الرواقية التى أرجعت الشر الى أن قوة ما أو ملاكاً قد سرق الحقيقة الإلهية. وقد تمت هذه السرقة وكان الرب يعلم بها ولم يمنعها. ولم تكن غاية السارق أن يحسن الى الإنسان أو أن يفيده. ولكن العناية الإلهية هى التى قلبت غاية السارق لتكون لخير الإنسان، ويستخدم كليمان هنا نفس أسلوب الرواقيين فى الرد عليهم حين يدعون بأن الذى لايمنع، أى الله الذى لم يمنع السرقة، هو علة. يقول كليمان بأن هؤلاء الناس يدعون بأن من لايقوم بالحراسة ضد السرقة أو يمنعها، وكذلك بالمثل الكوارث الأخرى كالحريق وغرق السفينة، هو مسئول عن هذه الأحداث، أجل يجب الإقرار بأن فى حالات معينة يكون الإهمال المتعمد والغفلة المقصودة جديرة باللوم. أما إذا غفل الإنسان عن التمييز بين من لايحول ومن يسبب، فإن هذا يعنى أنه يعزو الجرح الى الحجاب الواقى، وليس الى السهم الذى يصيب الجسم.

ويمضى كليمان ليقول بأن الشيطان، من حيث هو عامل حر، قد سرق الحقيقة التى كانت فى الفلسفة، وقد رأى الرب أن هذه السرقة لن تكون لها

(1) Strom. IV, 86.
(2) Strom. I, 81.

نتائج ضارة فلم يحل دونها. ومن لا يحول ليس بأى معنى علة. أما من يحول فهو علة. فالحجاب الواقى يمكن أن يكون علة حين لا يصاب الإنسان. وقد كان الشيطان علة لمسلك سقراط. وإذن فما يحول هو علة، وما لا يحول هو عدل، لأنه يترك للنفس أن تختار. فليس الله على أى نحو كان مسئولاً عن الشر فى حياتنا [١] . إن أسباب الآثام هى الاختيار والرغبة، وليس معنى هذا أن الإنسان يختار بحريته الشر، ولكن المتعة تضلل الإنسان وتجعله يعتقد أن ما هو شر هو أمر خير ومرغوب فيه. وفى وسعنا أن نتجنب الجهل وأن نتحاشى ما هو حقير ويجلب المتعة. أى أن نتحاشى خداع الشيطان. إن الله ينظم الأشياء جميعاً من علٍ لما فيه الخير، وذلك رغم نشاط الشيطان. فلا شئ يمكن أن يقاوم الله أو يقف فى مقابله لأنه كلى القدرة. فأفكار العاصى وأعماله هى جزئية ويكون مصدرها وضع معين سقيم. ولكن العناية الكلية توجهه وتقوده الى الصحة فى نهاية الأمر [٢] .

هنا أيضاً ينبغى أن نقول بأن فكرة كليمان عن عدم المنع أو عدم الحول تحتمل النقد، فالقول بأن الإله الصالح يسمح بأن تجلب خطيئة الإنسان ابتلاء وآلاماً لا تحصى للبرئ والمذنب على السواء دون أن يفعل الله شيئاً إزاء ذلك هو على الأقل قول محير. إن عدم منع الله للشر قد لا يكون علة للشر، ولكن الله هو الذى أعطى الإنسان حرية الإرادة، وكليمان يلح باستمرار على أن تمرد الإنسان عن عمد هو علة الشر، وعلى أن الله لا علاقة له إطلاقاً بأى شئ من هذه العلية، فالقاضى الذى يحكم على الشهداء بالموت هو صاحب الحكم وليس مجرد دمية [٣] . يقول تينانت فى كتابه « اللاهوت

(1) Strom. I,84. cf. plato, Republic, 617 E.
(2) Strom. I, 86.
(3) Strom. IV, 79.

الفلسفى » [1] : « بغير الحرية لاختيار الشر أو الخير الأدنى يصبح الإنسان دمية مهذبة طيعة، أو إنساناً آلياً رقيق الحس، ولكنه لن يكون فاعلاً أخلاقياً. إن أفضل عالم ممكن يعنى وجود فاعل أخلاقى. ولن تكون قمة هذا العالم دمية أو إنساناً آلياً. ومع ذلك حتى اذا قبلنا هذا فإن الله، الذى يمنح الإنسان حرية الإرادة، قد يبدو رغم ذلك ليس بعيداً عن اللوم.

ومن ناحية أخرى، وعلى العكس من هذا النقد، هناك فكرتان تدعمان وجهة نظر كليمان : الأولى أن الله يفعل كل ما يستطيع ليمنع الشر وذلك بوسائل مقنعة، « فكل ما لا يعوق الاختيار الحر للإنسان قد جعله الله يؤدى الى الفضيلة » [2] . لقد خلقنا للصلاح وليس للخطيئة. والابن، وهو المؤدب لنا، يستعمل بصفة مستمرة كل وسيلة ليبعدنا عن الخطيئة، وقد مات على الصليب من أجل خلاصنا. الفكرة الثانية : أن الله يعمل، بعد أن يكون الإنسان قد أرتكب الخطيئة، على تعديل آثارها. فالله يستهلك الشر من أجل الخير، ربما يمكن أن نقول إن هاتين الفكرتين تجعلان من مسألة عدم المنع أو عدم الحول نظرية أكثر ملائمة فى العدل الإلهى.

فى البرهان الثانى : نجد أن تحويل الشر الى خير يشكل النقطة الثانية فى نظرية العدل الإلهى عند كليمان. إن الله لا يمنع أعداؤه من عمل الشر، ولكنه كما يقول كليمان : « يستنفد فيما هو خير أخطاء أعدائه التى واتتهم الجرأة على ارتكابها ضده » [3] .. وهنا يقتبس كليمان من سفر آشعياء (الأصحاح الخامس، عدد ٥) الآية الآتية : « فالآن أعرفكم ماذا أصنع بكرمى. أنزع سياجه فيصير للرعى. أهدم جدرانه فيصير للدوس » . فهذه الآية تشير الى الكرم الذى أنبت عنباً رديئاً أو شوكاً وحسكاً بدلاً من أن ينبت

(1) Tennant, Philosophical Theology (cambridge, 1925-30, vol. II, P.188).
(2) Strom. VII, 12.
(3) Strom. IV, 87.

عنباً. فالله لم يحطم الكرم، وإنما نزع سياجه وهدم جدرانه، فلم يعد هناك ما يحميه من أن تدوسه الحيوانات. وبالرغم من أن دوس الحيوانات هو عمل عدواني وتخريبي، إلا أن نتائجه مفيدة، لأنها سوف تحطم الشوك والحسك، وبالتالي تخلى الكرم من الخطأ الذى به، هكذا يستخدم الله الجرائم التى يرتكبها أعداء كرمه لصالح الكرم وفائدته. فالعناية الإلهية كما يقول كليمان هى صورة من صور التصحيح، غايتها ونتيجتها الفائدة والصالح.

والله يحول الشر الى خير بوسائل عديدة. فإذا كانت الفلسفة كما يرى كليمان هى نتيجة جريمة ارتكبت وهى جريمة سرقة الحكمة من الله، فإن الله قد حول هذه السرقة لتؤتى ثماراً طيبة، يقول كليمان : « إن العمل الرئيسى للعناية الإلهية هى ألا تجعل الشر المترتب على التمرد المتعمد يبقى بغير نفع أو فائدة ويصبح بالإجمال ضاراً، فإن وظيفة الحكمة الإلهية لا تقتصر على عمل الخير (فهذه هى طبيعة الله، كما أن طبيعة النار أن تسخن وطبيعة النور أن ينير). وإنما عليها ايضاً وقبل كل شئ أن تجعل ما قد حدث من شرور خطط لها أى إنسان يتحول ليؤدى الى غاية خيرة ونافعة. عليها أن تستخدم الأشياء التى تبدو سيئة من أجل الخير، كما يشهد على ذلك ابتلاء الإنسان »(1) .

هذا النص يكسف عن شئ من الاتجاهات الرواقية، فالشر فى المذهب الرواقى هو جزء من الكون الذى هو خير. وتحقيق الخير قد يستلزم وسائل لا تكون خيراً من كل وجه (٢) . بل من المحتم منطقياً أن يوجد الشر حتى يمكن أن يوجد الخير، فالأشياء الخيرة التى لزم وجودها ليكون العالم كاملاً

---

(1) Strom. I, 86.

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، عدد ٩٤، فقرة هـ.

اقتضت أن توجد بالعرض الأشياء الشريرة، ولكنا اذا نظرنا الي الاشياء في جملتها لتبينا أنها خير، وأيا كان الأمر فإن تناول كليمان لهذه المسألة يلح على نقطة أخرى هي الله. فكليمان يرى أن الشر لم يكن يعد ضرورة في العالم (١) . ولكنه جاء نتيجة لخطيئة الإنسان، وكان العمل العظيم لله هو التأكيد على أنتهاء هذا الشر الى غاية نافعة. فإذا كانت الرواقية قد حاولت أن تبرر الشر، فإن كليمان قد أراد أن يبرر الله ويؤكد عدله، في قصة يوسف التي وردت في سفر التكوين قال يوسف لأخوته لقد أردتم بي شراً ولكن الله أراد بي خيراً. وقد فهم اخوته أن هذا لا يعني أن ما فعلوه بأخيهم كان خيراً في ذاته، المهم إذن هو ما يقوم به الله حين يحيل الشر الى خير. فالشرور تصبح بموجب قدرة الله بمثابة الدواء من أجل الخلاص (٢) .

فإذا قارناً بين الموقف الرواقي وموقف كليمان تبينا على الفور أن استخدام ما هو شر لأجل الخير له دلالة أعمق عند كليمان، وذلك لأن العناية الإلهية عند كليمان ليست ضرورة لا شخصية أو قدر كما هو الأمر في الرواقية، ولكنها الله الحي المحب للبشر، لقد كان لدى كليمان إحساس بالتاريخ من حيث هو حركة تهدف الى غاية، وليس مثل الرواقية التي اعتبرت التاريخ بمعنى ما شيئاً ساكناً، وبمعنى آخر دائرياً يتكرر فيه الدور على نفس النسق (٣) .. إن كليمان من حيث هو مسيحي كان لديه شعور عميق بحقيقة الشر، وبقدرة الله على التغلب عليه.

---

(١) إلا في مجال آخر بمعنى ضيق للغاية يتعلق بالمسار الطبيعي لحياة الإنسان لتنتهي بالضعف والموت (الطنافس، المقالة الرابعة، فقرة ٨٧).

(2) Strom. VII, 61.

(٣) راجع عثمان امين : الفلسفة الرواقية (مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧١) ص١٦٣، وكذلك يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، عدد ٩٤ فقرة ب.

فى البرهان الثالث : يرى كليمان أن العناية الإلهية هى صورة من صور التصحيح سواء بالنسبة للناس بسبب آثامهم أم بالنسبة للمسيح والرسل بسبب اثام البشر [1] . وهذا التفسير للعناية الإلهية هو فى الواقع تفسير محير، ذلك أن كليمان قد قدم الحجج ضد باسيليدس على أن الشهداء (وليس فقط المسيح والرسل) لم يكن استشهادهم عقاباً على خطاياهم. فإذا تأملنا فى وجهة نظر كليمان تبينا أنها أكثر تعقيداً وأكثر عمقاً من خصومه، فالإستشهاد لايكون بموجب حكم إلهى بسبب الخطايا، ولكنه مترتب على الخطيئة الأصلية، ولكن الله فى نفس الوقت لا يترك الاستشهاد يتحقق بغير أن تكون له نتائج نافعة. فالشهيد اذ يعانى التعذيب يتطهر من الخطيئة. والبشرية قد تطهرت بعذاب المسيح والرسل. وهنا يقتبس كليمان من رسالة بولس الرسول الأولى الى أهل تسالونيكى (الأصحاح الرابع، العدد ٣) حيث يقول : « لأن هذه هى إرادة الله قداستكم » ثم يضيف كليمان « ومن أجل هذه القداسة والتطهير قد تعذب المسيح » [2] .

هكذا يدحض كليمان حجة باسيليدس . فإذا قيل إن عقاب الشهيد هو من أجل التكفير عن خطايا وجود سابق وسوف يكافأ من بعد على سلوكه فى الحياة، فإن كليمان يرد على ذلك بتساؤل يقول فيه : « هل العقاب من عمل العناية أم لا ؟ إذا لم يكن كذلك، فلن يحقق التكفير. وإذا كان كذلك فلن يكون التكفير وحده، بل سيكون التكفير والعقاب كلاهما من عمل العناية، إن إتباع باسيليدس يقولون إن العناية منبثة فى كل الجواهر، ومن ثمة يستنتجون أن الاضطهاد ليس خطأ، وأن مضطهدى الشهداء على حق فى تصرفاتهم، أو يستنتجون أنهم مدفعون الى ذلك بإرادة الله. ومثل هذه النتائج منتفية المعنى ومحالة.

(1) Strom. IV, 87.
(2) Strom. IV, 87.

ويمضى كليمان ليصف تأديب الله فى المقالة الرابعة وفى المقالة السابعة من الطنافس، ففى المقالة الرابعة نجده يعود يعود الى محاجة باسيليدس. إن هذا الأخير يقصر غفران الله على الخطايا التى ارتكبت لا ارادياً وعن جهل، أما الخطايا الإرادية فينال أصحابها العقاب، ويرى كليمان أن مثل هذا النوع من الغفران خليق بالإنسان وليس بالله. فعقاب الخطايا الإرادية لا يقصد منه ابطال الماضى كما يظن باسيليدس، وإنما اصلاح المستقبل. فالله الصالح يعاقب المخطئ لأسباب ثلاثة : ليعمل على صلاحه، وليجعل من العقاب عبرة للآخرين، ولحماية البرئ الذى يتألم على يدى الخاطئ. أما فى المقالة السابعة[١] فيصف كليمان خطة تهذيب مزدوجة لعلاج الخاطئ [٢] . إن مصدر الخطيئة هو الجهل والضعف. وهذان يترتبان على عدم رغبتنا فى المعرفة أو عدم سيطرتنا على أهوائنا. وهناك بالتالى صيغتان لتصحيح ذلك : الأولى هى معرفة الكتاب المقدس وما فيه من برهان واضح. والثانية التدرب على الإيمان والتأدب بالخشية. لقد كان كليمان شديد الرغبة فى أن تؤدى كتاباته الى تعليم الهراطقة وتجهم الى الله. أما إذا رغبوا عن التعليم فلعل الله يؤدبهم ويحملهم على التوبة. وتأديب الله هو كتأديب الأب أو المعلم. وهو بالتالى ليس عقاباً، إن العقاب انتقام على خطيئة تمت، فهو يتجه الى الوراء، أما التأديب فهو وسيلة للصلاح، ويتجه الى الأمام [٣] .

أما تدريب المؤدب فيشكل موضوع الكتاب الثانى لكليمان وهو كتاب «المؤدب» Raidagogos. وغاية هذا التدريب ليس المعرفة النظرية وإنما الحياة الصالحة.

---

(1) Strom. VII, 101.
(2) Strom. VII, 102.
(3) Strom. VII, 102.

إن المؤدب يقوم بعملين : فهو يشفى من الأهواء ويوجه السلوك [١] . والتشبيهات المستعارة من مجال الطب شائعة عند كليمان (راجع المؤدب : المقالة الأولى، الفصل الثامن). فالتأنيب هو الجراحة التى تستأصل خراج الأهواء. وقد يكون من الضرورى أحياناً أن نجرح النفس المتبلدة، وأن نسبب لها قليلاً من الألم. لنخلصها من الموت الأبدى [٢] . إن التأنيب هو بمثابة تشخيص للحالة الروحية.

يقول كليمان : « كما أن المرأة ليست شريرة بالنسبة للرجل الدميم لأنها تربه وجهه، وكما أن الطبيب ليس شريراً بالنسبة للرجل المريض عندما يطلعه على مرضه .. كذلك ليس شريراً من يؤنب بعنف الإنسان الذى فى روحه مرض »[٣] .

ويجدر بنا الآن فى ختام هذا العرض أن نقارن بين كل من كليمان وأوريجين [٤] فى مسألة العناية الإلهية والشر. إن النقاط الرئيسية فى نظرية أوريجين عن العدل الإلهى يمكن تلخيصها على النحو التالى : إن الشر لا يصدر عن النشاط الإلهى، ولا من المادة التى صنع منها هذا العالم، ولا من الشيطان، وإنما هو يصدر من سوء استخدام الإنسان لحرية إرادته اللامحدودة. والشر يعنى غياب الخير، وبالتالى فهو، إذا شئنا الدقة، غير حقيقى، وماهية الخطيئة هى الكبرياء [٥] . والشر الأخلاقى يحدث مع علم الله المسبق. ولكن الله يحد من اثاره. والشر عنصر ضرورى فى جملة الكون، وهويشكل ضرورة

(1) Paed., I, 1.
(2) Paed., I, 74.
(3) Paed., I, 88.

(٤) أوريجين الاسكندرى تلميذ كليمان، حضر عليه فى صباه ثم حصل علمه بنفسه ففاق استاذه، عمق فكر ووقرة انتاج وبعد أثر (١٨٥-٢٥٤م).

(٥) ستتكرر هذه الفكرة بنفس المعنى عند الفيلسوف الانجليزى فرنسيس بيكون، راجع :

منطقية لوجود الضد الآخر وهو الخير. والشر اختبار وعقاب معاً للخاطئ. والله كذلك يؤنب الخاطئ من أجل خيره، اذ يطهره ويدربه للحياة الصالحة، وأخيراً إن الشر الفيزيقى هو نتيجة لخطيئة الروح فى وجود سابق، ويستخدمه الله ليقود الإنسان الى طريقة وإلى حياة أكثر كمالاً فى المستقبل.

ومن البين أن هناك تشابهاً بين هذه الآراء وآراء كليمان، ولكن المهم هو بيان العناصر الذى يذكرها أوريجين ويغفلها كليمان، فكليمان لا يتحدث عن الشر كشئ غير حقيقى ، ولا عن ضرورة الشر، سواء أكانت ضرورة ميتافيزيقية من أجل كمال الكون. أم ضرورية منطقية لوجود الضد أى الخير. إنه يرفض القول بوجود الشر فى وجود سابق لتفسير التألم فى هذا الوجود. فالله لم ينزل بنا من حالة أفضل الى حالة أسوأ. بل هو يمضى بنا دائماً الى الأفضل، وإغفال كليمان لهذه العناصر يكشف عن أن وجهة نظره أكثر عملية وأكثر اتساقاً ولكنها أقل تأملاً.

والواقع أن كثيراً من العناصر فى نظرية العدل الإلهى عند كليمان ليست جديدة. فحججه مثل حجج أوريجين يمكن إرجاعها الى مصادر أفلاطونية ورواقية. أما الجديد فهو النسق المسيحى الذى يضع فيه هذه العناصر. فاستخدام كليمان للحجج الرواقية بخصوص عدم المنع هو نموذج للأسلوب الذى يتابعه فى تناول حجج معروفة لمعالجة مشكلة معينة. لقد كتب نظريته فى العدل الإلهى وفى ذهنه مشكلة الاستشهاد، وقد كان الاستشهاد فى نظر كليمان هو الكمال. كان بمثابة قوس النصر الذى يمر عبره المسيحى لينتصر مع الرب. ولأن الاستشهاد كان طريق الرب فإن من يسلكه يتمجد معه (١) .

---

(1) Strom. IV, chs. 4-19.

عرفنا أن الله يحول الشر الى خير. ولكن هذا العمل لايكتمل هنا على الأرض. وعرض كليمان لمشكلة الشر يؤدى بنا الى تناول مسألة الإيمان بالبعث والحساب، وسنقتصر هنا على تناول ثلاث نقاط بهذا الصدد وهى الموت والنار والمنازل الكثيرة.

بخصوص الموت يرى كليمان أن هناك نوعين من الموت (١) : موت روحى وموت فيزيقى، النوع الأول يفصل الروح عن الحق، وينبغى أن نخشاه لأنه سيىء، وعدم معرفة الأب هو الموت (٢) . وقد جاء فى الكتاب المقدس أن الخطيئة هى الموت الأبدى أى موت الروح (٣) . وهذه الفكرة يمكن اعتبارها نوعاً من الخلود المشروط. أما النوع الثانى فيفصل الروح عن الجسم، ولا يجب أن نخشاه لأنه ليس شيئاً. فالرب قد حول الموت الى حياة بواسطة الصلب (٤) . والموت يحرر الشهداء ليذهبوا اليه. والمعرفة تستبق انفصال الروح عن الجسم « بالموت العقلى » الذى يفصل الروح عن الأهواء ليجعلها فى خدمة الله. وهذا يماثل « ممارسة الموت » الذى يهدف اليه الفيلسوف الأفلاطونى.

أما النار فهى أعنف صور التصحيح التى يمكن أن يتعرض لها الخاطىء. فعندما يفشل كل من الإقناع ثم التهديد ثم التأديب فى تحويل الخاطىء عن خطيئته « تبدأ النار فى الاحتراق » (٥) . لكن هذه النار لا تعنى الموت، فإن تأديب الرب هو وسيلة لتفادى الموت، فهى بديل عن الموت (٦) وهى واحدة

---

(1) Strom. IV, chs. 4-19.
(1) Strom. II, 34.
(2) Strom. V, 63.
(3) Strom. III, 64.
(4) Paed., 114.
(5) Paed., I, 61.
(6) Paed., I, 126.

من الطرق العديدة التي يستعملها الرب المحب ليؤدى بالبشر الى الخلاص [١] . ومن العلامات التي استخدمها الرب من قبل الشجرة المحترقة وعمود النار. وهذا الأخير كان رمزاً للنعمة والخوف، فقد كان نوراً للمطيع وناراً للعاصي. وهناك تلميح بأن هلاك سادوم يربط النار التي تفنى بنار الشهوة [٢] . إن لهب المشاعل التي كانت تتم في ضوئه احتفالات الأمم بما تتضمنه من فسق وفجور يرمز عند كليمان الى ما ينتظرهم من عقاب [٣] .

والنار التي تبتلى الأرواح الخاطئة هي نار مفيدة. وكليمان يرى أخذاً عن الرواقية أن هناك نوعين من النار : نار تمنح الحياة مثل الشمس، وأخرى تفنى مثل النار الأرضية. الأولى عاقلة والثانية آلية [٤] . ويعتقد كليمان أن الأرواح التي لم تبلغ الكمال تتطهر بالنار العاقلة اللامادية. يقول كليمان : « ولكنا نقول بأن النار تطهر لا الجسد وإنما الأرواح الخاطئة. وحديثنا لا يعنى النار العادية التي تفنى آلياً كل ما تمسه، ولكنه يعنى النار العاقلة التي تنفذ الى الروح حين تمر الروح عبرها » [٥] .

---

(1) Paed., 8.

(2) Paed., II, 89.

(٣) الاحتفالات التي يذكرها كليمان خاصة بالديانة الأورفية التي تعبد ديونيسيوس. وكانت الأورفية تستبيح بعض المخازى وتدمجها في شعائرها. ولما اختلط اليونان بالشرقيين عاد هؤلاء الى هذه الاسرار يصطنعون شعائرها وينسجون على منوالها. (راجع يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، عدد ٤). ويقول كليمان ان هذه المخازى كانت من قبل ترتكب في الظلام. لذا يقول « اطفئ » يا هيروفانت Hiê-rophante (الكاهن التي يترأس شعائر الوزيس Elousis هذه الشعلة (راجع الهادى، فقرة ٢)، أما رمز النار الى العقاب فيرجع به كليمان الى هرقليطس من أفسس (٥٤٠-٤٧٥ ق.م).

(4) Strom. VII, 34.

(5) Strom. VII, 34.

إن وظيفة النار هي أن تطهر وتختبر وتقدس. لكن كليمان لم يحدد بعناية هذه الوظيفة. ونحن نجدها تنتقل بين فكرتين : فكرة نهاية ملتهبة متقدة للعالم، وفكرة الخزى الأخلاقي. ومن الصعب أن نتبين الى أى حد تتخذ الفكرة طابعاً روحياً. ولكن من المؤكد أن كليمان يقدم لنا بهذه الفكرة بداية لفكرة المطهر. ومع ذلك فعلينا أن نؤكد أيضاً أن التطور اللاحق لهذه النظرية (أى المطهر) غريب تماماً على كليمان. فليست الغاية من النار عند كليمان عقاب الإنسان على خطاياه، وهذا هو عمل المطهر كما تقول به الكنيسة الكاثوليكية، وإن كانت نفس كلمة « المطهر » تكشف عن خطأ لفكرة. إذ تعنى التطهير وليس العقاب. إن غاية النار عند كليمان هي حرق العناصر الدنيئة والغريبة التي تمكنت من روح الإنسان، وواضح أنها عملية شاقة لا يمكن أن تتم دون أن تسبب الألم.

وبعد مسألتي الموت والنار تأتي مسألة المنازل الكثيرة. والأصل في هذه المسألة قول المسيح « في بيت أبي منازل كثيرة ». ويرى كليمان أن في السماء منازل كثيرة تختلف في درجات المجد. وهي قد رتبت في نظام صاعد ووزعت على المؤمنين حسب طاعتهم وأسلوب حياتهم. فالغنوسي الذى بلغ الكمال على الأرض يأتي في مستوى الملاك [1] . فعند موته يرتفع الى المنزل المقدس ويلحق بالرسل. وليس الالتحاق بهذه المجموعة المختارة نتيجة صفة مميزة طبيعية، ولكنه نتيجة الخضوع لوصايا الرب ونوع الحياة التي يحياها. فهذان، أى الخضوع للوصايا ونوع الحياة. هما ما يجعل من الغنوسي كاهناً أو شماساً في الكنيسة، وكل إنسان يمكنه أن يبلغ مرتبة المختارين بواسطة الإيمان، فجميع المؤمنيم يمكن أن يصبحوا غنوسيين، وهناك عهد واحد،

---

(1) Strom. VI, 105.

وهبة للخلاص كلية واحدة. وإله واحد، ورب واحد، وإيمان واحد، أما الدرجات الثلاث، أى الأساقفة والكهنة والشمامسة، فهى تقليد للمجد والنظام الذى ينتظر أولئك الذين عاشوا كاملين فى صلاحهم. وفى السماء يتقدم هؤلاء فى المجد عبر مراحل متوسطة حتى يبلغوا الإنسان الكامل. وهذا الكمال النهائى نجده أعلى جبل الله المقدس أى فى الكنيسة فوق. وبلوغ القمة يتحقق خلال الأعمال الصالحة تشبها بالله. وعند هذه القمة يتمتع الذين كسبوا بركة السماء الثامنة بالرؤية الخالصة التى يوفرها التأمل المتصل(١) .

أما غير هؤلاء من الرعية فلهم منازل أخرى تتباين حسب أيمانهم وطاعتهم للوصايا وصلاح أعمالهم. على المومن أن يتجرد من الأهواء ليبلغ المنزل الملائم له. وكليمان يرى أن المعرفة أعظم من الإيمان. ومجد الخلاص أعظم من مجرد النجاة. فالمؤمن عندما يتحرر من أهوائه بالتأديب المستمر ينتقل الى منزل أفضل. وأعظم تأديب هو توبته عن خطاياه التى ارتكبها بعد العماد. إنه يحزن لأنه لم يبلغ ما بلغه الآخرون ويخجل من خطاياه. ويبرر كليمان هذا التأديب العظيم بقوله « لأن صلاح الله هو العدل ». وعندما يتم القصاص ويتطهر المؤمن يكف العقاب. ومع ذلك يبقى عند هؤلاء « آسى دائم وعظيم » لأنهم لم يتحقق لهم المجد الذى تحقق للغنوسيين.

كذلك يتضح عدل الله فيما أعده للوثنيين من عقاب. لقد أعطاهم من السماء ما يعبدونه ولكنهم رفضوا هبة السماء وعبدوا الأوثان. فأصبحوا كالتراب تذروه الريح بعيداً. إنهم خارج الخلاص، مثلهم كمثل الأعضاء المبتورة العارية من الحياة. ويعود كليمان فى نهاية هذا الفصل ليصف ثانية

(١) يعرض كليمان نظريته عن التورع فى منازل السماء فى الفصلين الثالث عشر والرابع عشر من الطنافس Strom. VI, ch 13 and 14 ويتضح من عرضه تأثره بفكرة السماوات المتعددة.

المنازل حسب استحقاق المؤمنين. وهو يرى أن هناك أماكن أدنى من غيرها داخل الكنيسة. ويشير الى ثلاثة أماكن مختارة يرى أن البشائر ألمحت اليها بالأرقام ٣٠، ٦٠، ١٠٠. والهبة التامة قاصرة على الذين بلغوا الإنسان الكامل حسب صورة المسيح.

وقد يبدو أن « بقاء الآسى الدائم العظيم » عند أولئك الذين لم يصعدوا من المنازل الدنيا يحد من الانتصار النهائى لصلاح الله. وقد يبدو بمثابة إحباط لعمل المؤدب الذى سيجمع الجميع فى رعية واحدة لراع واحد [1] . ولكن ليس هناك شك فى أن المراتب ستظل باقية فيما يرى كليمان. وهو يرى أن هناك نظاماً للترقى داخل هذه المراتب وكل مرتبة تعنى معرفة الله على نحو خاص. بل يرى أنه يمكن للإنسان الكامل أن يصبح بعد آلاف السنين ملاكاً. وهؤلاء الملائكة قد يصبحون بعد آلاف السنين من قيامهم بتعليم الناس رؤساء ملائكة.

إن عدل الله خير وصلاحه عادل. وهنا المبدأ ينسحب على ثلاث طبقات من الناس. غير المؤمن يموت روحياً ويبقى هكذا. إنه مثل قشر الحنطة تذروه الرياح، أو مثل قطعة المعدن التى لا تستجيب لجذب المغناطيس. وتسقط على الأرض. فهو خارج الخلاص. عضو مبتور لا يستطيع أن يحيا. لأنه أنفصل عن جسد المسيح. إنه كالغصن الذى قطع عن الكرم. أما الغنوسى الذى بلغ الكمال على الأرض فيصعد مباشرة الى الجنة. ويتسلق الجبل المقدس لله. وهناك يلحق بالرسل. ويتأمل معهم الله بغير انقطاع. وأخيراً هناك المؤمنون الذين لم يبلغوا الكمال. فهؤلاء يخضعون لنظام تطهر قبل أن يتخذوا مكانهم فى منزل أدنى. وهم على وعى « بالآسى الدائم العظيم »، لأنهم يعلمون أنهم لو عاشوا على نحو أفضل لاستحقوا مكاناً أفضل. وفى كل واحدة من هذه الطبقات. سواء فى موت الشريرين. أو فى كمال الصالحين. أو الآسى والحزن العادل لدى الذين لم يكن صلاحهم كافياً. يكون الانتصار النهائى لصلاح الله أنتصاراً تاماً.

---

(1) Paed. I, 53.

الفهـــــرس

صفحة

***